

۳۹ × ۲۵ سم ح ۲۰۶

ماشاء الله لا قوة الا بالله

از تالیفات جامع الکمالات علامه تاجی حضرت مولانا محمد عبدالحق خیر آبادی



شرح حاشیه میرزا هادامو عامه



با اهتمام عاجز قائل نام محمد عبدالرحمن بن حاجی محمد دشن خان قندهار دار حرمه طالعفر

در مطبع نظامی کابپور مطبوعه

مَا نَشَاءُ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

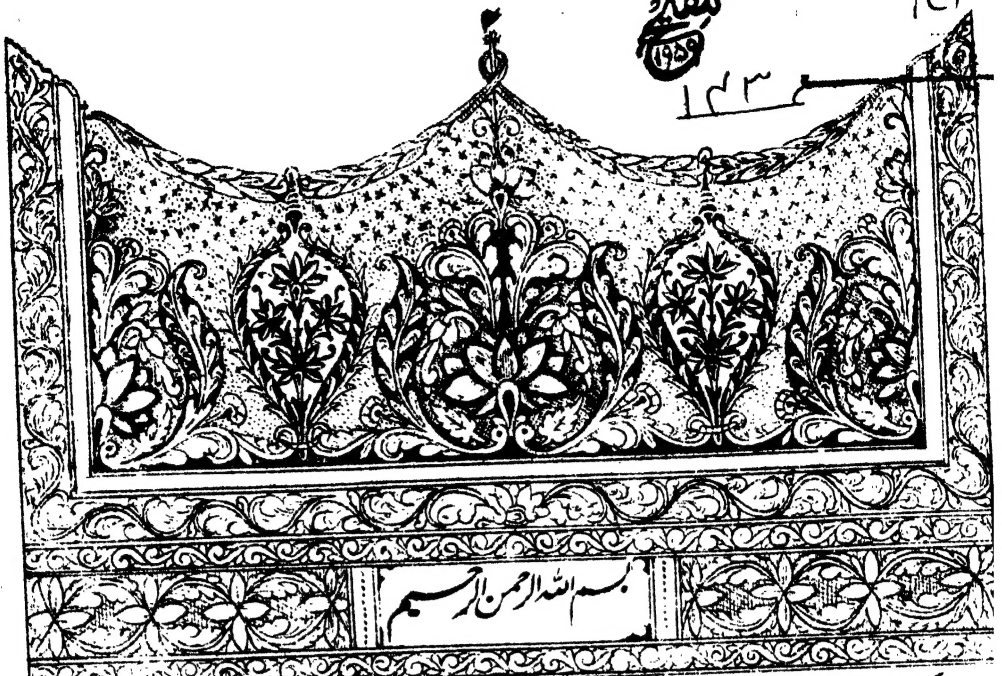
از تصانیف علامه کبیر نجفیه آیت الله العظمی محمد عبدالحق صاحب خیر آبادی اُسُخ علیہ الغفرم والایاد

بسم الله الرحمن الرحیم

نسخ الحاشیة الزائدة على
الاموال العامة من نسخ الموطأ

بإتمام اخی عزیز محمد عبد الرحمن بن محمد روشن خان مغفور و تربیت یافته حضرت بادر معظمه مصطفی خان

مطبع ۱۲۹۴ هـ
مطبع نظامی کابو فحله مطبوعه



بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي جعل النور على الليل وكنوز الليل على النهار جعل الانسان من مصلح كائناته وخالقها
 من نافع من ناسجود العباد في بطون الصحارى وصدور القفار جوداً يملأ في الاحصار والاسفار رازق المكنونات في شقوق الصخور
 قسمة السحاب الصلوة والسلام على من هو جليل البهجة والبارقاضي الليالي والاطوار مقدم اصفوف لدى غزوان كخاتمة تاروتينا
 محمد خير الانبياء الذي بعث في كل قبيلة نبياً وارضاه الله في كل دين وارضاه في كل دين وارضاه في كل دين وارضاه في كل دين
 والانصار والقبائل والليل والنهار وتواب القوم والاسفار والقبائل والليل والنهار وتواب القوم والاسفار والقبائل والليل والنهار

عالمه بلطفه البادي في العواقب المبادة ان الحاشية الزامية المتعلقة على شرح المواقف الشريفة لا ينبغي عظم شأنها و
 برهانها واشتمالها على حقيقات مضبوطة والنظام على ترفيعات مضبوطة لكننا قد بلغت في الدقة والمثانة الى حيث يطهر
 من طلبها الانعام والعتق تدرش دن ابراز مقاصد الحق في القول فلما رأيت الناس بائسة حالية الطلاب جاشية يترق
 شرحها شرايئ شرح به الصدور ويحلي به اليقين في آفاق الانفس انجلاد البدر في غيايب الديجور من جهة ان يكينج اولها
 على نهج دواخو فقولوا على نور الله اسأل ان يصح من الجدل بين الذين هم حق وما دون واذا قيل لهم اتبعوا الحق قالوا ابل نبت
 ما الضياء عليه بارنا ولو كان آباءهم لا يعلمون شيئاً ولا يتدون واذا سمعوا لم يلطف طلبا عزم ولم يترع به اسما عزم وتوا
 مدبرين قاطعين سامعنا بهند في آباءنا الاولين تلك ما اتى الذين من قبلهم من حق الا وهم لم ينكروا الا قاصوا به بل هم قوم
 طاغون وقبلة ما استتبت ما جمعت فيه وادبوا قوامه بجوافيه خدمت بها على حضرة من تقوى من غيرة الغراء النوار السعادة
 العابدية وتلوح من جن ظلاله آثار الكرامة السريّة هو الذي رفع علم العلم بعد الطمس ودرس رسوم الدرس بعد ما ورس صارت بحسن وبانة
 مشاهد الكفر طمس الاطلاع مع عالم الاسلام منصوبه بعد ما اشرفت على السقوط والاختلال وعلم العالمين بالمنع والاكرام نوح العالمين
 منهم به ايا الاشبال الانعام ناسر الدركم المكنون على من يصعب ريب لمنون في باذل اليقين والذهب على من سلب عنه سلبه في كاشف الغيرة

والاوصاف ممن سبوا واصاب ودافع الصعوب عن محقة خطوب ومحقة كروب عني بلا مبر الجواد وهب الصافيات الجياد
 نالك دقاب الامم من العباد وسس لاسر الاضاف والاقتصاد ناسخ مرسم الكفر والايجاد طويل الباع والنجاد الذي يعلو
 بين الشار والآساد وعنفه فيرق الارواح عن الاجساد وعطفه بمحج غوائل النوى والناذ عن اقشاف الوجوه قشمت الاكباد
 عني النواب الحاج محمد كلب عليخان بجاد لازل فله الكفر منقضا بصولته وجبل البدر منقضا بسيدته وشوكة فان
 وقع ما علمته مع طبع جاد وقابل موق القبول فهو غاية الامول باننا شرع في مقصود بون الملك المعبود قال وصي زيانة تعده الله بغير
 قوله لا يخفى انتم تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال الوجوب والجوهر والعرض وممولات عليها وجه المتبادر انه
 لا يطلق في العرف على المندرج ان حال مختص او مشترك فلا يقال لزيد انه حال الكاتب لاننا موضوعات للمواد بالموضوع
 الموضوع بالطبع وبالمحمول المحمول بالطبع بقية القضية منها على النظم الطبيعي وان عكست يكون النظم غير طبيعي فالامور العامة
 تكون موضوعات بالطبع ولا تكون موضوعات لك فلا يراد ان كل موضوع يصير محمولا في العكس بالعكس فيكون العلم بالحق
 موضوعات للمحمولات لان النظم الطبيعي يكون بالعكس غير طبيعي والوجود والامكان وغيرهما ما يجت عنه هناك اي محمولات
 بالطبع عارضة لمفردات الاقسام وافرادها على ما تشير اليه ولما كان لقائل ان يقول ان الوجود عرض كما افصح شيخ
 في التعليقات فهو مندرج تحته فلا يكون من الامور العامة اجاب عنه في الحاشية بقوله وما وقع في تعليقات الشيخ من
 الطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا بالمعنى المشهور المقابل للجوهر اي الموجود في الموضوع اعلم انه قال الشيخ في التعليقات
 وجود الاعراض في نفسها هو وجودها بالمالها سوى العرض الذي هو الوجود فانه لما لم يحتج في وجودية الى وجودنا لم يصح
 ان يقال جوده في نفسه هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه ولا يخفى ان هذا الكلام نضج على كون الوجود عرضا لقوله
 سوى العرض الذي هو الوجود ولقوله هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه فقد اطلق على محل الوجود لفظ الموضوع
 والموضوع هو محل العرض فليس الظاهر ان الاستثناء هنا متصل فيكون مستثنى من جنس المستثنى منه فالقول بان مراد جالعرض
 العارض تحريف لكلامه افصح بصير الاستثناء منقطعاً ويراد بالموضوع مطلق محل الاصل العرض وهذا مما يحجبه السليقة السليمة لا يقال
 المقصود ان العرض لما كان ناعته محله اي كان وجوده وجودا ناعته لموضوعه منتسبا اليه بخلاف الوجود اذ لا وجود له منتسبا
 الى محله كان الوجود مستثنى عن هذا الحكم فلم يكن داخل تحت العرض والا كان حكمه حكم سائر الاعراض لاننا نقول ان ارادة كون العرض
 ناعته محله كونه قائما به قيا ما انما ميا هذا غير جار في جميع الاعراض فلا يلزم من استثناء الوجود عن هذا الحكم خروجه عن الاعراض
 وان اريد بكونه قائما به اعم من ان يكون انفسا ما او متزعا فالوجود ايضا لك فاحتمل ان الامور العامة وان لم تكن مستثناة
 تحت مقوله كونه باسائط محتملة الا اننا مندرجة تحت العرض اذ العرض غير مختص في المقولات المتع في اعراض استرعية
 لكونها قائمة بالموضوعات قيا ما انتر اعياهم ان الوجود كونه عارضا عندهم حال بلاريب واحال انحصر في العرض بصورة
 كما ان المحل منحصر في المادة والموضوع والوجود اذ ليس بجوهر فليس بصورة فهو عرض غاية الامر انه غير مندرج في وجه

من المقولات الأخيرة وما يشتهر ان الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير معنى الجزء الصوري عند كما هو التحقيق فالكثرة مندرجة تحت العرض
لان الكم المنفصل مندرج تحته مع ان الكثرة من الامة العامة فليس ينبغي لانه على هذا التقدير وحدات من حيث انها معرضة للبيعة الاجتماعية
والكثرة وحدات مختلفة كما يستحق ان شاء الله تعالى يعني ان الكم المنفصل ليس نفس الكثرة لان الكثرة عبارة عن الوحدات الصرفة من دون
اعتبار البيعة لاعتراضها ولا دخولها فالكثرة ليست موجودة واحدة بل هي موجودات متعددة فلا يندرج تحت شي من المقولات فلا يكون
جوابه لا اعتراضا والكم المنفصل عبارة عن الوحدات المعرضة للبيعة الواحدة فالحقيقة واحدة محصلة مندرجة تحت الكم والوحدات
بعدم عرض البيعة مصداق للكم المنفصل وان لم يكن قبل عرضها لك من وحدات مختلفة وبانتماءات الاعتبار فيختلف الاحكام فلا
يدون الكثرة والوحدات بالذات ومتغايران بالاعتبار فلو كان العدد مكانا كانت الكثرة ايضا كما اذا الملازمة ممنوعة الا ترى ان البيعة
المطلقة والجزئية متحدتان بالذات متغايرتان بالاعتبار مع ان الاول موجود والآخرى مختلفة فتمضي انه لا يلزم من عدم انهما
تحت قوله ان لا تكون عرضا قاطل فيه وهذا اي باذكر من التبادر فيرفع ان هذا التعريف يصدق على الكم المطلق والكم المنفصل عند
القائلين ببناء على صحة قيام المعرض بالعرض للكم المنفصل وكيف فانا نتحقق في الجوهري والعرض على العلم والقدرة وسائر الصفات
اسمح فانا توعد في الوجوب الجوهري وجعل ان الصفات السبع وكذا الكم وكذا الكيف موضوعات المعرض ومندرجة تحته فخرج با
من التبادر واعتراض عليه لان حاصل كلامي محشى ان الامر العام يجب ان يكون حالا ومجموعا لا يطبع فهذا الحول بالنسبة الى
نفسه فاعلم انقسام الثلاثة بالنسبة الى افراد بالاسم الى الثاني لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فكما يصح جعل الاقسام
عنوانات لما كان يصح جعل الامور العامة عنوانات فمن اين يعلم ان الاقسام وموضوعات بالطبع والامور العامة ليست كذلك بل
انها باطل لان مفهوم العلية غير عارض لمفهوم الوجوب اذ هذا المفهوم الاعتباري ليس علة لشي وانما بان القول يكون الصفات السبع
مطلقا مندرجة تحت العرض غير صحيح لان صفات البارى قديمة عند عامة المتكلمين والقديم عندهم لا يكون جوهرا ولا عرضا لانها من اقسام
الحاوث عندهم كما صرح الجبشي فيا بعد حيف قال من اثبت الصفات الزائدة لا يقول بجزئية فان قلت انهم سمو العرض
الى مقولة الكيف وغيره ثم مقولة الكيف الى الكيفية النفسانية وغيره ثم الكيفية النفسانية الى العلم وغيره ثم عرفوا كلامنا ثم ادروا
نقوضا بخروج الصفات القديمة عن بعض التعريفات بخروج الحادية عن البعض الآخر فالتقسيم والتعريف دليلان على ان المعروف
مطلق الصفات يقال انهم سماحوا في جعل مطلق الكيفية النفسانية قسما من الكيف كما انهم سماحوا في التسمية بل قسم الكيف انما هي
الكيفيات النفسانية الحادثة والتعريف ليس اما بل للمطلق المفهوم في ضمن هذا المقيد فتعريف لمطلق والبحث عنه لا يوجب كونه
واخلا تحت العرض اما عندنا في التحقيق القائلين بكون الصفات عين الذات فلا شك ان مطلق الصفات لا يصح اندراج تحت
العرض الا يلزم اندراج الذات تحته العياض بالله وتتحقق المقام ان العلم مثله مفهوم هو انه مبدأ الانكشاف ومصداق لآثاره
عاقلة في ان مصداق علم الواجب مغاير لمصداق علم الجوهري كما ان الوجود مثله مفهوم ومصداق فليس الكلام في مصداقه لعدم
اشترائه بل في مفهومه ولا فرق بين مفهوم العلم ومفهوم الوجود ولا وجه لاعتدادهما من الامور العامة ودون الآخر فان قيل ان

مفهوم العلم من حيث العرض من مفهوم الوجود ليقال قد عرفت انه لا فرق بينهما فاستبان ان مصاديق مصنفات غير مشكوكه فان
 مصاديق العلم الواجب تحته وكذا غيره من صفاته غير مصاديق تلك الامور في الجواهر فلا سبيل الى كونها امور امانه وانما هي امور
 فلا شك في اننا لما لا شك في اشتراك الوجود وايضا بسببه فلا ريب في كونها امور امانه وليس من الواجب ان يبحث عن
 جميع الامور العامة في بابها يوجب تحقيقه ان شاء الله تعالى وبما يجاب عنه المحجب للمحقق الدواني في محاشيه القدرية على شرح
 التجربة بان كونها اى كون الامور المذكورة من الامور العامة سلم لكنه لا يقتضيه ان يبحث عنها بجواز ان لا يتعلق الغرض العلمى عنها على
 وجه العموم والبحث عنها في هذا انما يوجب لارتباط الغرض العلمى عنها على وجه العموم وان لم يكن ان لا يتعلق الدواني بعدا اجاب بهذا الجواب قال
 ولكن في عدم تعلق الغرض العلمى المعتد به بالبحث عن الصفات اسبح على وجه العموم ونظر المحشى اراد ان يدفع هذا النظر فقال وتحتية
 ان وجه العموم له معنيان الاول شمول الشئ للاثنتين والثالثة وجوده فيها والثالثة حيثية نفس شئ من دون تخصيص بقسم خاص
 وفي الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الوجود على وجه العموم بالمعنى الاول اى من حيث شمولها لاقسام الوجود وتحتية فيها لا على
 وجه العموم بالمعنى الثانى اى من حيث انفسها من دون تخصيصها بقسم من قسميها فلو لم يلاحظ في الامور العامة انما يبحث عن احوال اقسام الوجود من حيث شمولها ل
 قسم قسم الوجود بوجوده باقية فاما قطع النظر عن هذه حيثية فلا يبحث في الامور العامة فلا بد منها من تعلق الغرض العلمى بالبحث عنها
 على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التى تعلق الغرض العلمى بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثانى اى الامور التى تعلق الغرض العلمى
 بالبحث عنها من حيثية انفسها ولم يلاحظ فيها حيثية الشمول بل يبحث عنها اما على وجه اختصاصها بقسم خاص او يبحث عنها
 انفسها من دون تخصيصها بقسم لاسيما لاختلاف الشمول بل حيثية اخرى كالعلم والكلم ونحوها اذ يبحث عن العلم في الاعراض كوكيفية
 مخصوصة وعن العلم كونه قسما من الاعراض لا يبحث عنها من اجل يبحث عنها في الامور الخاصة وهذا اندفع ما قيل انك لا تلاحظ
 الامر العام من ملاحظة الشمول لك لا بد في الامور الخاصة من ملاحظة الاختصاص بقسم قسم فلا يتصور ان يبحث عن الامور
 التى يلاحظ فيها العموم بالمعنى الثانى في الامور الخاصة بل يجب ان لا يبحث عنها على وجه العموم اصلا وجه الاندفاع ظاهر
 يرد عليه لا فرق بين الوجود والعلم وغيره في ان يبحث عن الوجود مثلا من جهة الشمول لافراد الوجود وتختلف العلم وغيره اذ كل
 يجعل محمولا للوجود في السائل يحمل مثله محمولا للصفات في مسائلها كالبداهة والنظرية والاشراك والزيادة في الممكنات المعينية في الكائنات
 فالقول بان الوجود مثلا يبحث عنه بحيثية العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثانى غير موجه وايضا قد تعذر عليهم
 ان الحيثيات المعبرة في الموضوع تقييدية او تنبيلية في نظر الباحث في لافرق بين الوجود والعلم وغيره فانه لا تقييدية لا لتبسيط
 في نفس الامر بل لتبسيط في نظر الباحث في الجميع فلا معنى للقول بان الوجود وغيره من الامور العامة يبحث عنه بحيثية
 العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثانى ولو امكن في اجاب على التزام كون الامور المذكورة من الامور العامة
 ولا يتعلق بان لا يجب ان يورد كل مسألة فن في ذلك الفن بل غاية الامر صحة ايرادها فيه وتحرير بعض سائل الفن في فن آخر
 المناسب لاستخراج عن هذه الكلفات كما ان الامور التى لم يتعلق الغرض العلمى بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثانى

مفهوم الجملية حتى السبع افراد الثلاثة والاثنتين هو ان كانت موجودة واحدة مخرج الامكان في نظائره الى امور العادة اذا من
كل واحد من افراد متفق قال في الحاشية بيان ذلك ان كلام من الوجوب الجوهري والعرض بعض افراد متفق كشرى البارئ الواجب
الذي وجوده في موضوع الجوهري والعرض الذي وجوده في موضوع العرض هكذا في كل كلي فرض خلوه عما يلزم مية اور وعليه الابانة
لواصية الافراد المتفئة افراد الزم ان لا يكون بين التكليمين تباين اصلا وثانيا بان فرد الكل لا يصدق عليه الكل في نفس الامر بل يفعل
بالامكان من الشين ان شرى البارئ لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر ولا الجوهري على الجوهري الموجود في موضوع ولا العرض على
العرض الموجود في موضوع وكذا لا يصدق الكل على ما يخلو عن لازم المية فالامور المذكورة ليست افراد الواحد من الثلاثة فعدم صدق
الامكان عليها غير مضر من يرعى شمول الامور العادة بجميع افراد الثلاثة والاثنتين انما يرعى شمولها لما هو مفرد لها في نفس الامر وثالثا بان
لو كانت الافراد المتفئة للثلاثة والاثنتين افرادها فالامكان ايضا لكل الافراد متفئة ويجوز ان يكون الافراد المتفئة للثلاثة والاثنتين
افرادا متفئة للوجود والامكان ايضا فوجب شمول الجميع واستدل المحقق الدواني على ذلك في عدم وجوب شمول الامور العادة
بجميع افراد الموجود بانهم جعلوا العلية ما يشترك فيها الثلاثة وعدم شمولها بجميع افراد الجوهري والعرض بين الاما لو وجدت في جميع
افرادها كان كل واحد من الافراد على محلول تلك العلولات كما صلية من كل واحد من الافراد لا يخلو اما ان يكون جوهري او عرضا فغير الكلام
اليه يلزم منه عدم تناهي الافراد وهو بطل عند التكليم في اعلى اى الفلاسفة فليس باطل اذ لا يلزم التسمة في المجتمعات لان الكلام في
مطلق العلية لا في العلية الموجبة ويجوز تحقق افراد غير متناهية على سبيل التقارب وانت تعلم ان التكليمين قالون بعدم التناهي بمعنى
الاتقف عند حد من يمكن شمول العلية بجميع افراد الجوهري والعرض انتهى وفيه مجموع كل اثنين في ثلاثة موجود وجود جملة اجزاء وكل
واحد من الاحاد جزو عليه للمجموع فحق شمول العلية لكل انا المجموع فلما كان مية اعتبارية ووحدة بمحض الاعتبار لم يرغل تحت الجوهري
والعرض فانهما من اقسام الوجود الواحد فلا يلزم ان يكون هو ايضا علة شئ وفيه ان مجموع افراد الكل يصدق عليه الكل كما تقرر عند عدم
فجميع افراد الجوهري ومجموع افراد العرض عرض فلا يلزم ان يكون هو ايضا علة شئ واللام شمول العلية للجميع بالجملة ان اعتبر العلة
الا اعتبارية في جميع الافراد ايضا فرد فلا يلزم ان يكون هو ايضا علة شئ وان لم يمتد مجموع الافراد افراد وليس حكم سوى احكام الافراد فكيف
يكون مجموع معلولا وكل واحد من الاحاد جزو عليه للمجموع وايضا يجوز ان يكون فرد من الجوهري والعرض علة لفرد والفرد معلول علة
من جهة اخرى فتكون الافراد متناهية واجوب ان هذه العلية والمعلولية ترجع حقيقة الى المحييات وانما نسبة الفرد للمعلول
فلا يمكن ان تكون علة لنفس الفرد العلة فلا بد له من معلول اما صفة قائمته بالعلة او غير ما في خبر الكلام اليه يلزم التناهي الافراد
وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف قد عرفت ان من يرعى شمول الامور العادة بجميع افراد الثلاثة والاثنتين انما يرعى شمولها لما هو
فرد لها في نفس الامر وليس تخصيص الافراد بالموجودة حتى يلزم التكلف على ان تخصيص الافراد بالموجودة ضروري لان للمفرد المفرد
الامور العادة بالانقيص لواحد من الواجب الجوهري والعرض بل قال لا ينقص بواحد من اقسام الموجود التي هي الواجب الجوهري
والعرض فلما شك ان الجوهري المعدوم والعرض المعدوم ليسا من اقسام الموجود وقال في الحاشية وايضا ان يقول في الاستدلال

على عدم وجوب شمول الامور العامة لكل فرد من الاثنين او الثلاثة ان التفرقة بين كل على اى الحكمين يلزم على ذلك التقدير ان
يكون الوجود من الامور العامة للثلاثة لا لاقسام الثلاثة لان الحكم مطلقا لا اعراضا نسبة كلها سوى اللان عندكم ليست بوجوده فيه
ان الحكم المنفصل للاعراض النسبية سوى اللان ليست اعراضا عندكم لانهم لا يعدون الامور لانتزاعية من الاعراض الحكم المنفصل
من احتمالات فليس هو فردا للعرض ان كان على اى الحكم يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود خارجا من الامور لان الحكم
المنفصل للاعراض النسبية كلها عندكم ليست بوجوده في الخارج كما هو جابى يمكن ان يقال الوجود بنفسه غير محدود من الامور العامة بل محدود
منها الوجود والاعم من الوجود بنفسه وبمباشرة او وقوع البحث عن الوجود بنفسه كونه نوعا من الواجب ان الوجود بنفسه الوجود والاعم كلاهما
من الامور العامة نعم الوجود وبمباشرة مما يجب عنه كونه نوعا من تخصيص المحجر والعرض الموجودين مما لا يلتفت اليه وبالحكمة القول بان البحث
في الامور العامة محقق في كل فرد من الثلاثة او الاثنين تخيل خال عن تحصيل انتهى اعلم ان الحق الدواني قد استدل على عدم وجوب اشمول
الجميع بالكثرة والعلة المادية والصورية فان الكثرة لا تصدق على الجوهر المحر والواحد والعلة المادية وكذا الصورية غير شاملة بجميع الجواهر للاعراض
فان قلت الكثرة لا تنوع وكثرة بالحمول الثانية توجد في الجواهر الفارقة ايضا وان العلتين ليستا منها ولبحث عنهما في بابها انما يكونا
من انواع العامة قلت الكثرة بالحمول منفصلة للحمول حقيقة فهو كثرة بالعرض والكلام في الكثرة بالذات ولو كان الكلام في مطلق الكثرة فلا وجه
لتخصيص الكثرة بالجواهر والعرض فان مطلق الكثرة ما يصدق على الواجب ايضا فانه كثير من حيث اصفاته المحمولة ولو جاز البحث عن الانواع
لزم احتياط مسائل الابواب وبغيت الغرض من التبريد ولو جاز مثل ذلك جاز البحث عن الحيوان في الانسان في فضل النبات لجاز ايراد
البحرانيات في فن الكليات من الطب فيلزم الاحتياط في اختصاصه اقال الحق الدواني في حاشية الجديدة على شرح التجريد والحق ما فاد
بعض الاكابر انه انما يلزم الاحتياط وبغيت الغرض من التبريد لبحث عن الانواع التي لا يوجد فيها البعث التي بوب لاجلها كما في
فصل النبات فانه انما يقدح لبيان الاحوال العارضة من حيث النباتية فلو فرض البحث فيه عن الانسان اثبت الاحوال العارضة
من جهة الماديات لزم الاحتياط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما يقدح لاثبات الاحوال العارضة من حيث الكلية
فلو جاز البحث عن الخبريات لزم الاحتياط واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة التبريد كما في هذا الباب فانه قد بحث عن الجواهر
والاعراض الواجب في الالهيات والحق في الامور الخارجة عنها فثبت لذلك فن الامور العامة وكثير من انواعها هناك فلا يلزم
الاحتياط وقد استدل على عدم وجوب اشمول جميع افراد الثلاثة والاثنين بان الكلية والجزئية قد عد هاتين الامور العامة مع انهما
لا يشتملان جميع الجواهر والاعراض قد استقرب بعض الاكابر وقال انه خال عن الشك انت تعلم ان كانت الكلية والجزئية
صفتين للمسلم فكل جوهر وعرض ان حصل في انقل كان كليا وان حصل في احاسه يكون جزئيا
وان كانتا صفتين للمعلوم فكل جوهر وعرض عمتا باران اعتبارا بطبيعية من حيث هي هي وامتسا
طبيعية من حيث الاكتشاف بالعرض فهو بالاعتبار اول كله وبالاعتبار الثاني جزئي
ولا يلزم في شمول جميع الافراد شمول جميع الاعتبارات فخال قوله عند القائل بل هو وذلك لان يطلع المية على الامر المقول

مع قطع النظر عن الوجود والتشخص على اليمين بسبب الابهام اطلاقا قال بان كان قد يطلق المصية على ما يشئ هو هو ومنه المعنى محقق على
 بقدر عينية الوجود فيكون للوجوب عينية بهذا المعنى لان الوجود هو الذي لا واجب هو هو ولا يخفى ان اعتبار الابهام وعدم اعتبار
 الوجود لا يمكن على تقدير عينية التشخص والوجود يمكن على تقدير غيريته فلا يرد على الشارح ان المصية عبارة عما يشئ هو هو ولا ريب
 ان هذا المعنى محقق في الوجوب كونه التشخص يطلق على ما لا يتجاوز المعنى لا ينافي عينية التشخص فقول الشارح عند القائل لفظا لا
 قوله فعلى غير ما ان كان المراد بالعدم المطلق اى سلب الوجود المطلق ينافي ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق فرد منها
 أصلا ولا امتناع ضرورة ضرورة طائفة او ناشية عن الغير فاليساس للمور العادة لانها من احوال الموجودات ان قلت ما سبق من
 يدل على ان الاسم العام يكون من احوال المعدوم حيث قال ما من كل الاو بعض افراد متخ وتخصيص الافراد بالموجودات فكيف هذا
 الكلام يدل على ان الاسم العام من احوال الموجودات قلت غرضه هنا انه لا بد لاسم العام ان يكون من احوال الموجودات وان كان مختصا
 اولاد لا ينافي ما سبق فاما صلا لانه لو وجب اشمول لجميع الافراد لوجب اشمول الافراد المعدومة ايضا ولا يلزم منه كفاية اشمول الافراد
 المعدومة فقط ولا يصحح بان للمور العادة عوارض تية للموجودات ان تجل الاحوال الممكنة للموجودات من الامور العادة كما ان
 الاحوال الثابتة لا بالفعل منها فيكون العدم المطلق لا امتناع من الامور العادة او اشمولها للجوهر والعرض وان لم يكن بالفعل لكن غيبتها
 ممكن كونهما قائلين للعدم ويريد عليه ضرورة اظاهر اما فاذا بنسب الاكابر من ان العدم المطلق انما هو مجموع احوال الوجودات فمصادقه لا شئ
 محض لان هناك شئنا يصدق عليه عدمه ودم يطلق فاعلمه المطلق لا يمكن ثبوته لشيء اصلا نعم يمكن ان يسلب الوجود بجميع احواله عن
 الممكنات طر احوالها كانت او اعراضا ويغير عن هذا السلب بصورة صورة ايجاب المعنى هذا السلب ومن العين ان الامور العادة من
 الاحوال لا من جنس السلب البسيطة ولا من جنس متعدد اقامتا وهذا الكلام وان كان في غاية الغموض لكنه يمكن ان يقال انه اذا فرض السلب
 البسيط ثابتا سواء كان بالفعل او بالامكان كان السلب هو وليا والسلب العدولي حال ثبوته للحال بالامكان يستدعي ثبوت امكان العدم ان كان
 امكان معدوما مطلقا بالفعل وقال يا عن جميع احوال الوجودات وهذا القدر كاف في كونه من الامور العادة ولا يلزم ثبوت السلب بالفعل وقد
 يقال لا وجه للبحث عنما استلزامه وان لم يكن من الامور العادة فاما اقتسام من يطلق العدم ولا امتناع واما منها مع كونها موقوفين
 في بابا يجوز البحث عن انواع الموضوع فيها واورد عليه الغير الا كما برز به بانه ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس لك
 وان اريد ان نوع من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود وتقيضه فليس لك كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العادة على ما قلنا
 عنه بانه نوع من العدم الذي هو عدم من ان يكون نوعا لجميع احوال الوجودات ومبعضها وهذا العدم من الامور العادة او اشمول بعض الافراد يحكي
 اشمول المطلق وهذا العدم من الثوابت او ثبوت فرد يحكي ثبوت المطلق فتقول ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس لك
 ليس على ما ينبغي ان يلزم من كون لشيء نوعا لا علم الذي له ثبوت بحسب نوعه ان يكون ثابتا بانه ثبوت علم ان كون مطلق العدم من
 الثوابت بمعنى كون بعض افراد ثابتا لا يستلزم كونه ثابتا فلو علم الفرد والثابت له من حيث كونه حقيقة الفردية لا يستلزم ثبوته للمطلق
 بالعرض بالمتبع فلا يكون العدم المطلق الذي هو احوال الوجودات المعدومة الثابت حقيقة ولا يلزم كون احداهما نوعا لغيره كما ان العدم

على ان
 السلب
 على السلب
 الموقوف

فيصح ان يقال الانسان غير المحيوان الصالح باعتبار ان كون فرد من الحيوان صالحا لا يمكن كون مطلق الحيوان صالحا بل الانسان فرد
 من مطلق الحيوان وقوله فلا يلزم من كون اشئ آفة سلم لكم. اللازم من ان لا يكون العدم مطلقا نزعاً من العدم الثابت لان كون
 نوعاً منكم كما توهمه الجيب والصحاب ان يقال المراد بـ مطلق العدم ما هو اعم من العدم المطلق والعدم في ظرفه اذا اخذ هذا العدم عدولاً
 يكون من الامور العامة لان مطلق العدم لا ينافي في ثبوت المحل مطلقاً وان كان بعض افراده ينافيه ولا ريب ان العدم
 المطلق نوع منفصل عن ان كان المراد بالعدم مطلق العدم اى سلب مطلق الوجود وسلباً بعدولاً وهو اعم من سلب الوجود
 المطلق وسلب الوجود في ظرف مخصوص وان كان موجوداً في ظرف آخر وبالاعتناع ضرورة ضرورة مطلقة وانما يشته عن الغير
 فها هو الامر العامة وما حصل ان مطلق العدم لا يعم من العدم المطلق والعدم في ظرفه وضرورة اذا اخذ على طريق السلب العدم
 فها هو الامر العامة لان مطلق العدم على غير التقدير لا ينافي في ثبوت المحل مطلقاً وان كان بعض افراده ينافيه لان يقال المتبادر من الاشياء
 بقسمين ان محقق بالمقسم ولا يتجاوز مطلق العدم وان كان بعض افراده موجوداً في ظرف آخر لكن يجوز ان يكون بعض افراده معدوماً
 لكن يخرج من الاسكان لان بعض افراده وان كان موجوداً لكنه يجوز ان يكون بعض افراده معدوماً مطلقاً الا ان ثبت ان
 ممكن موجود في الازمان العالية فلم يكن فرداً من الاسكان معدوماً مطلقاً فلو كانت الامور العامة محققة بالموجود لم يلزم خروج الاسكان
 من الامور العامة لكن مطلق العدم يخرج عنها ولعلك قد علمت باذكارنا ان دفاع ما قال بعض الاكابر ان حاصل مطلق العدم
 ارتفاع نحو ما من الوجود بان ينفع الذات عن صفته المواقف بحسب النظر الذي اخذ الوجود بحسب هذا العدم مما يمكن ثبوت الوجود
 في ظرف آخر غير ظرف العدم فاذا اخذ هذا السلب الارتفاع ثابتاً فهو من احوال الوجود لكنه ليس بهذا الاعتبار فقيقاً للوجود المطلق
 ملائمة لرفع به لانه مثله ثبوت في حيز ارتفاعاً عما عن موضوع غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب لم يعتبر ثبوت اشئ بل على سلب
 بسيط فليس من احوال الوجود فلا يخل في الامور العامة لانها من احوال الثابتة وبناء على هذا ورد على قوله المتبادر مما لا
 بقسم انه ان العدم ان اخذ ثابتاً فهو محقق بالمقسم اذ هو معدوم مطلق في ظرف لا يمكن ان يثبت له شئ في ذلك النظر اصلاً
 وان لم يؤخذ ثابتاً فليس من احوال غير دخل في الامور العامة وجب الاندفاع ظاهر ما قررنا نعم يبقى انه على تقدير الاختصاص
 بالوجود لا يمكن ان يحيل المعدوم المطلق والذي من احوال الممكنة لثبوت الموجود من الامور العامة اذ لا بد في اختصاص الامر العام
 بالموجود من ثبوت له بالفعل ثم يمكن ان يقال في اثبات كون العدم والاتناع من الامور العامة الشاملة للوجود والعرض
 ان المية سوار كانت جوهرية او عرضية هي في مرتبة الذات ليست الا هي وحبيب سلب الوجود عنهما من حيث هي لان الوجود
 لما كان زائداً على المية الاسكانية عارضاً لها فهو مسلوب عن مرتبة المية كسائر العوارض فهي تلك المرتبة يصدر سلب الوجود
 عنها بالضرورة سلباً بسيطاً وهو معنى صدق العدم والاتناع فيكون العدم والاتناع من الامور العامة الشاملة للوجود والعرض
 او رد عليان هذا السلب سلباً بسيطاً ليس من العوارض فلا يكون من الامور العامة لانها يجب ان تكون من العوارض وجاب
 عنه بعض الاكابر بان الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة المية تلك مسلوب عن مرتبة العارض فلا معنى لكون الوجود والعدم

من الموضوع سلبه تحقق في مرتبة العارض السالبة الحاكية عن مرتبة العارض الموجبة المعدلة الحاكية عنها تساويا من عند وجود الموضوع فيكون شوبه
السلب في مرتبة العارض بل بسبب فوم من الموضوع فانت تعلم ان الوجود في المرتبة عبارة عن ذاتية الوجود للمية او عينية لما سلب الوجود
مرتبة المية عناه سلب ذاتية الوجود او سلب عينية وبوليس فنعنا الوجود وكيف يكون من الماهيات العاتية ليس من انشاء الذات من صفه كذا
بل هو من قبيل الصفه بحال المتعلق وهذا هو ما ومن قال ان الكلام هنا في العدم العارض في العدم في المرتبة فاشبات كون هذا هو العدم
من الماهيات العاتية فخرج عن البحث ولا يرد عليه قال بعض الحكماء ان الظاهر ان الكلام في العدم مطلقا قائل لا يتصل وفيه نظر لان
الكلام في عدم الشيء في نفسه لا في العدم الاطلاق وسلب الوجود عن المية هو العدم الاطلاق بمعنى النسبة الغية المستقلة فلا يصح ان يكون من الامور
العاتية والحجاب ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه محلي عند السالبة البسيطة كما الوجود المقابل له في قوة الموجبة
المحصلة بمعنى انه محلي عند ما قد لا يكون العدم اي عدم الشيء في نفسه هو العدم الاطلاق في العنوان الحاكية دون المحلي عنه والمعنون وهو المقصود هنا
قد لا ينبغي على التدرج ان العدم بمعنى سلب الوجود عن مرتبة المية وان كان عدما رابيا لكن هذا العدم الاطلاق ليس حكاية عن عدم
في نفسه بل هو حكاية عن سلب المية او ذاتية في حقل الازداد ان الكلام في عدم الشيء في نفسه الذي هو نقيض الوجود وهذا العدم
اي سلب عينية او سلب ذاتية ليس اقتضاه اصلا وكيف يكون من الامور العاتية وهذا يظهر ان جواب المحشى في غاية استغناء لان
هذا العدم ليس حكاية عن عدم الشيء في نفسه قائل في الحاشية المطابق المحلي عنه في المليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه
المليات المركبة وجود الشيء في نفسه وهو وجود مستقل عنه باعتبار غير متعلق به وان في الزير لكون ذلك الشيء من المتعلق انما عتية فهو
وجود مستقل عنه اعتبار غير متعلق به وان في الزير فصادق المليات المركبة الموجبة الموضوع القائم بصفته وهي حقيقة ناعية وله
في نفسها منسوب الى موضوعها لاقتضاء الناعية ذلك وهذا الوجود قد يوصف بموضوعه فيقال له العرف كذا يقال البياض عارض
للحجم وهو موجود له وقد يوصف بمقتضى موضوعه فيقال له الانصاف كذا يقال الجسم مقصود بالبياض كما مصداق المليات البسيطة فهي
نفس وجود موضوعاتها واذ ليس الوجود وجودا كما نص عليه الشيخ فلا يصح ان يقال للوجود وجود منسوب الى موضوعه بل هو نفس وجود
موضوعه وسلبه عنه وهو عدم في نفسه لكن عن محل هذا هو العدم المحلي عنه في سوابب المليات المركبة تعلم ان ذكره المحشى من
كون المحلي عن في ايجابات المليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وفي سواببها عدمه في نفسه وفي ايجابات المليات المركبة
وجود شيء في نفسه وفي سواببها سلبه عنه وان كان مسلما لكن القضية الحاكية عن مرتبة الذات المحلي عنه والمطابق فيها ليس الا عينية
الموضوع او ذاتية في الموجبة وسلب عينية او ذاتية في السالبة وشكل هذه القضية لا يمكن ان تكون بلية بسيطة لاننا قضية
حاكية عن تقرير الموضوع في نفسه وعدمه كلف هذا الكلام مالا علاقة له عما نحن فيه فتأمل ولا تنزل في غير عدمه فليس يوجد
متاير ان بسبب الحكاية متحدان بسبب المحلي عنه وهذا يظهر ان لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجبه وفي كون
هو موجود شتملة على الوجود الاطلاق بمعنى النسبة الايجابية الحاكية وان كان المحلي عنه فيما وجود الشيء في نفسه عدمه كلف
اعلم ان قائل العلامة القوي شي اذا حكم على امر لا يتواءم لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبه ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبارها

يتقضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتماء اليقين عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الإيجاب في هذه القضية اجتماع المتناقضين فيبطل موضوع
 هذا ثبوته ثم قال ان لعدم جهة جعل محمولا لا حاجة الى ربط بالموضوع بخلاف اذا جعل مضموما آخر سواء واذا كان عدم محمولا من غير الربطة يكون
 المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيشكل النسبة سلبية موقوتة المتحقق الدواني قوله الاول بان من المبين انه اذا اعتبرت سالبة لا يكون المحمول لعدم
 اذ لم يحض بالسلب لعدم على ان لزوم اجتماع المتناقضين في عدم الخارجى هم وكذا في عدم الدهني بل في عدم المطلق ايضا اذ قيدت
 صاها امكن كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التمثل انما يلزم اجتماع المتناقضين من صدقها لاسيما اعتبارها موجبة فتاها الامر ان يتكون كقوة
 وقوله الثاني بان وجود الربطة ضروري في كل قضية على ان العطفة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتهاء في نفسه
 ويصح تحليل الاول والثاني بان يقال هو سلب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس لعدم
 بل نفس الموضوع وعدم الربطة فيصير المثال ان عدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو يكون النسبة سلبية على تقدير كون عدم محمولا
 مع اختلاف البتة فتاها فلم يرد به ان اتي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فليقل ان حكم بينهما سلبا ليجاب وعدم من المفهومات فاذا
 قيس المفهوم آخر خارجا الحكم سلبية او ايجابا وذهب المصدر الشيرازي للعالم المتحقق الاول الى ان الهلية البسيطة غير مشتملة على الوجود وعدم
 الاربطينين بمعنى النسبة الثالثة انخرية وتستدل عليه بان العجم لا يذكرون الربطة في الهلية البسيطة فيقولون زيربست يذكرون في
 المركبة ويقولون زيربست لئلا يسهل داور وعليه المتحقق الدواني بان لا يثبتك من له وجدان سليم في ان اتي مفهوم اذا نسب الى غيره
 باليجاب والسلب فلا بد بينهما من ابطلة اولها بد من تصور النسبة الحكيمة واذا عانق قوعها اولها وقوعها اوس اذكر ان النسبة واقعة
 ليست بواقعة على وجه الاذعان على اختلاف رأي القدماء والمتأخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم كما يشهد العقل
 ولذا صح الشرح وغيره من القواعد بتبليغ اجزاء القضية الطرفين النسبة الايجابية او السلبية والمتأخرون تبرهن بانها على اعتبارهم
 النسبة بين بين وقل لي اذا تصورت زيدا او مفهوم الوجود فكيف نذر ان التصور ان في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما
 وتليد نذر القول العجم في صحيح كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفاء على انهم يقولون زيربست وجود دست وزيربست وجودت وفي اللغة العربية
 وغيره من اللغات اتي شعرنا بالافترق بين الوجود وغيره وهاهنا ان المتعلق لا يقتضئ من اطلاق العرفية ومن اثار مثال
 هذا في بطون الادراك فقد مضى ان يكون انموكة لناظرين وموجبة في الغابرين والمحمشي قد حاكم بين الخلافين وحصل محالته
 في الخلاف الاول ان القضية التي محمولا المعدوم موجبة بحسب المحكاية سالبة بحسب المحكى عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب المحكاية
 والقول بكونها سالبة صحيح بحسب المحكى عنه فزيربست معدوم وزيربست ليس موجودا متغايران بحسب المحكاية متغايران بحسب المحكى عنه فإدنى
 من يقع الخلاف في كون قولنا زيربست معدوم موجبة او سالبة وبه المحكاية عجيبة جدا وذلك لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع
 يكون متصفا بالمحمول لذا يستدعي صدقها وجود موضوعها والسالبة حاكية عن سلب محض لذا لا يستدعي صدقها وجود موضوعها
 فزيربست معدوم ان كانت موجبة بحسب المحكاية كان المحكى عنه لها ذات زيربست تكون متصفة بالمحمول اعني المعدومية فان كان لها
 وجود بحيث يصح انتزاع عدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون عدم المحمول مقيد القيد صالح

غير مناف للمفهوم الوجود والكلية وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على وجود زيد واما قولنا
 زيد ليس موجودا فسالبة قطعاً فلا يمتنع صدقها وجود الموضوع لانها حكاية عن سلب محض بخلاف قولنا زيد معدوم على تقدير كوننا
 موجبة فالقولان خامستان بحسب الحكم على عند مع الحكم بتبايرهما ايجابا وسلبا في غاية البساطة وحصل المحاكاة الثانية ان السلبية البسيطة
 كقولنا زيد موجود مشتملة على الوجود والرابطي السلبية البسيطة السالبة كقولنا زيد ليس موجود مشتملة على العدم والرابطي موجبة النسبة الثالثة ان
 الايجابية او السلبية في مرتبة الحكاية وغير مشتملة عليهما في مرتبة الحكم بل الحكم في السلبية البسيطة وجودا لشيء في نفسه او عدله
 فمصر قال اشتمال السلبية البسيطة على الوجود والرابطي او العدم والرابطي ان اراد مرتبة الحكاية فتقوله صحيح وان اراد مرتبة الحكم عنه فتقوله
 باطل ومن قال بعدم اشتمالها على الوجود والعدم والرابطيين فتقوله بالعكس قائل ثم القدم مطلقا ذاتيا كما كان اذ زمانيا ليس من الامور
 العامة لاختصاصها بالواجب عند اهل الحق القائلين بعينية الصفات للواجب تعالى وبجورث العالم اعلم ان القدم الذاتى
 مختص بالواجب تعالى لانه مساوق للوجوب الذاتي فانه عبارة عن معنى المسبوقية بالغير واما القدم الزمانى فان فسر بما يكون
 زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي فلا يصحف بشئ مما لا يقع في الزمان والتغير عند الحكماء واما عند المتكلمين فلم ينص اليقته
 في الصفات الاشياء المترفعة عن الوقوع في افق الزمان بالقدم الزمانى حتى انهم لم يتحاشوا عن اطلاق القدم الزمانى على الواجب تعالى
 فالواجب ثم عندهم قد فهم انى بهذا المعنى ان فسر بكون الشئ غير مسبق بالعدم في الواقع فمن قال بعدم وجود العالم كالحشوى واضربه فعنده
 القدم الزمانى بهذا المعنى مختص بات الواجب تعالى ومن قال بالقدم فندا المعنى عنده غير مختص بالواجب سبحانه بل بالباوى العالمية واليهول
 والاجرام الفلكية فنفوسا ايضا قديمة زانية ولما كان القائل ان يقول ان كيف يختص القدم مطلقا بالواجب سبحانه عند جمهور المتكلمين
 صفات البارئ تعالى عندهم زائدة ممكنة فتكون اعراضا اجاب عنه بقوله ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها يعنى
 من يقول بكون الصفات زائدة وهم عامة المتكلمين لا يقولون بكونها اعراضا او العرض عنده قسم للمحدث فتأمل قوله وقد يقال
 فيه ان المراد بقوله مع ايقابا بل قدنا ولا تناول مع مقابل واحد كما يدل عليه قوله وتعلق بكل من ميزين المتقابلين غرض علمي والامر
 انخاص مع مقابل واحد لا يشمل جميع المفهومات فلا يدان ان زيد بالتقابل المتقابل المصطلح في الارضية فيخرج الوجود بالمكان
 او بالتقابل بينهما بقسم من القسام الاربعة وان اريد بمرطلق المبانيته يدخل الامور الخاصة في الامور العامة لان بينهما مطلق التباين
 وتعلق بكل منها غرض علمي لكونها من مقاصد الفن لكن بقي الاشكال بالوجوب والامكان للاشتماع كما قال مع ان كلامنا كان
 والوجوب والاشتماع مع مقابل واحد لا يتناول جميع المفهومات يعنى ان الامكان مع الوجوب لا يتناول الاشتماع ومع الاشتماع
 لا يتناول الوجوب ولهذا قال في الحاشية وان اعتبر كل اثنين مقابل واحد اما باخذ المفهوم المردود بينهما واما باخذ معنى واحد شامل
 فليس الغرض العلمى متعلقا بانتهى ونحن في الجواب ان يقال مفهوم اشتماع ممكن موجود في الذهن مصداقه باطل محض فان زيد يشتمل
 بجميع المفهومات اشمول لمصاديق المفهومات ايضا فظاهرا انه لا مصداق لجميع المفهومات حتى يكون شاملا لها وان اراد اشتمال المفهومات
 انفسها فمفهوماتها موجودة وكل مفهوم اوجب او ممكن فالوجوب مع الامكان يشمل جميع المفهومات فالامر العام هو الذى يكون

مع مقابل واحد أي مقابل كان مثلا مجموع المفردات وان كان مع مقابل آخر غير شامل لما مثلا الامكان مع الوجوب يشمل جميع
المفردات وان كان مع الاثنان غير شامل لما ولا يلزم منه الا ان لا يكون الاثنان المقابل لما من الامور العامة ويكون البحث عنه
تظفليا ولا قباية فيه فافهم قال بعض الاكابر قد وقع في عبارات اكثر المحققين كالشارح المحقق في حاشي شرح مكنه العيون
القول في لفظ الموجودات بدل المفردات وقال الشارح المحقق في صدر المصداق الخامس لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة
للموجودات على سبيل المقابل كالاسكان والوجوب اور وما بحثنا في الامور العامة وهذا الغير يدل على ان الشمول على المقابل
المعبر في الامر العام انما هو الموجودات فانظر ان المراد بالمفردات ههنا الموجودات وحده لا نقض وقد اعترف المحقق في صدر
ذلك المصداق حيث قال في الشارح عن التعريف المشهور الذي ادروا له في صدر هذا الموقف جعل العلية من العوارض الشاملة
للموجودات على سبيل المقابل لان هذا التعريف اعم من التعريف المشهور ولا يلزم عليه ان يكون بعض المباحث تظفليا وبقين
ان ليس مقصود الشارح والحاشي اختيار تعريف آخر غير المذكورين كما لا يخفى فانظر ان المراد في التعريف الثاني لشمول الموجودات
فان قلت على هذا الغير يقتضي النقص بالتقدم والآخر والمعية فان التقدم مع التاخر لا يتناول المع الحصر مع المعية للتاخر
الحصر مع التاخر مع المعية المتقدم الحصر في كل المعية واحدة في من الامور العامة المعية المختصة مشتركة بين اقسامها وهي
وحدها شاملة لجميع الموجودات اذا من موجود الا ومعه علمته او معلوله قطعا وكذا التقدم مع التاخر لان كل موجودا متقدما
من التقديمات ومتاخر الا ترى ان الوجوب متقدم وما عداه من الموجودات متاخر الا ان هذا انما يتم اذا كان التقدم والتاخر
معنى واحد مشترك بين المعاني الخمسة ولما اذا كان التقدم مشتركا لفظيا بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك
يكون من الامور العامة بل يجب ان يعنى ان بعض معاني التقدم والتاخر كالطبع والشر في منها والزا في على نهج التكليم
يتناول مع مقابلة جميع الموجودات الاولى والرتبة لا يتناول هذا الكلام وانت تعلم ان على تقدير ان يكون المراد بالمقابل مقابلة
واحد او يكون التثنية على معناها لا يرفع النقص الا اذا قيل ان الامر العام بالصدق عليه انه مع مقابل واحد أي مقابل كان
يشمل جميع الموجودات وان كان مع مقابل آخر غير شامل لما اذ هو يكون الوجوب والامكان من الامور العامة كما عرفت زاوية
الموجودات من المفردات لا يرفع النقص اذا الوجوب مع الاثنان لا يشمل جميع الموجودات وكذا الاسكان مع الاثنان ولو كل التثنية
على التكرير فلا يرفع النقص بالامور الخاصة بقسم قسم واعلم ان المحقق قد اجاب عن الايراد المذكور في الحاشية بابرار شئنا
حيث قال المراد بالمقابل قابل اعتبر في الحرف وهو اعم من المعنى الاصطلاحي المخصوص في الاربعة فخص من مطلق المبانيه اما
كونه اعم من المقابل الاصطلاحي فخلان المعية فيه عدم الاجتماع بالذات وهذا المقابل عبارة عن عدم اجتماع استباكين في
محل لهما ولا معرض لهما او ما كونه اخص من مطلق المبانيه فلانه عدم الاجتماع في الصدق هو اطاعة وهو يصدق على المقابل
العرفي وعلى غيره فيكون المقابل العرفي اخص من مطلق التباين فلا يتكفل بالوجوب والامكان والامتناع طرأ حيث
لاقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا عرفا وان لم يكن مطلقا ما ولا بالاحوال المختصة بكل من التثنية والاحوال

بالآخر من مكسافاتها وان كان بينهما مطلق المبانيته والخاصة لكن لم تستبر فيه تقابل لاعرفا ولا مصطلحا انتهى لا يخفى ان الاحوال
 انحصرت بقسم قسم يوجد فيه التقابل العرفي بالمعنى الذي ذكره الحاشي فان قيل المراد بالتقابل العرفي ان يذكر احدهما في مقابل الآخر كما
 يقال الوجود والعدم والآخر والتقدم والمبينة والوجوب والاستحسان واللاتنوع وهكذا يقال فلا بد من معنى يوجب ذكر احدهما في مقابل الآخر
 في بعض الصور دون بعض آخر ولا يصح تحكما والذكر في المقابلة انما يكون بعد تحقق المقابلة والكلام في نفس المقابلة هكذا افاد بعض الكاظم
 قسم قوله اذ قد اورثناه فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل كما ان الامور الخاصة كذلك قيل وجه الاشارة انه لما قال اورثناه
 الامور الخاصة في ابوابها ولم يتبق بالامور العامة علم انهما من اود واحد في كونها اعراضا ذاتية ومحمولات للمسائل ويرى عليه ان بعض الكاظم
 قسم ان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل كذلك هي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من المثلية انتفاء الموضوعية فتكون
 الامور العامة محمولات غير لازم وايضا لا يفهم من المثلية في جميع الاحوال بل غاية الامر المثلية في وضع باب لها اذ كانت الامور
 العامة محمولات للمسائل فكانت الامور العامة مشتقات لان الحمل للعتبر في المسائل هو محل المواطاة وحق ما قال الشيخ في اوائل
 طبعايات الشفاء ان الاعراض الذاتية السجوة عنها قد تكون صورا وقد تكون اعراضا وقد تكون مشتقة منها فم قد يكون الحمل المقصود
 في المسائل الحمل الاشتقاقي اليه ولا مضايقة فيه فان الحمل الاشتقاقي ايضا يعلم للتلحق القسدي والمبادي لا تضل له لان المبدأ
 لا يحمل على غيره ومواطاة ولا يخفى انه قد يكون موضوع من الامور العامة محمولات المسائل قال في الحاشية ليس المقصود من الاعراض
 فانه جائز لا باس انتهى اور وعلينا ان الموضوع ما يثبت له الاعراض الذاتية له او لنوعه او لاعراضه الذاتية اولانواعا فالموضوع
 يجب ان يكون مفروغا عنه ومسلما ولو جعل محمولا كان المطلوب اثباته لغيره فلم يتحقق الموضوع موضوعا وجب عنه بان المراد
 بالمسائل مسائل العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود فالذي يلزم كون موضوع من الامور العامة محمول مسائل العلم الاعلى
 ولا يصير فيه انما الخدور وواقع موضوع من محمول مسائل في الفن وهو غير لازم وعرف من عليه بان فن الامور العامة جزء من العلم
 الاعلى فمسائله هي مسائل العلم الاعلى العينية فموضوعات مسائل فن الامور العامة هي موضوعات مسائل العلم الاعلى فيلزم كون موضوع
 العلم الاعلى محمولا لمسائله وحق في الجواب ما افاد بعض الكاظم من ان الموضوعات اذا كانت متكررة ويكون كل منها عارضا لغيره
 من الموضوعات فانه يقع محمول المسائل كونه عرضا ذاتيا وهذا كما في موضوعات المنطق فان بعض العقولات للثانية اعراضا
 لبعض فقط محمولات كاتقع موضوعات في المسائل كذلك هي بعض الامور العامة عارضا لغيرها كما في كونه عارضا لغيرها
 آخر كما ان كل الطبيعي فيكون محمولا في مسألة يكون الكل الطبيعي موضوعا لها فيصح ان يقال موضوعات هذا الفن محمولات للمسائل
 وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية وحق ان المبادي والمشتقات كليهما امور عامة لان المبادي ايضا اعراضا ذاتية
 نظرية كالمشتقات فلا بد من علم بحيث عنها فيه ولا يصح لذلك فن الامور العامة واما من المشار اليه ليس بصح ولا يلزم كون الامور
 العامة مشتقات فخطوة وقد عرفت ان القول بان الحمل للعتبر في المسائل هو محل المواطاة ليس بصح فما يتبين عليه ان لا يلزم شيء
 لان المتبادر من تناول الماخوذ في تعريفنا ضمننا كما في التعريف الاول اوجهر كما في التعريف الثاني سئل عن الحمل ابي

فقط اصل جمادين المشتريين لفظا ولا اشتراك معنى بينهما وما يجب عنه تحمل اللعنين اعلم ان البحوث عنه في بعض المسائل المشتقة
 وفي البعض المبدأ فالمبحث عنه في هذا البعض يحمل اللعنين اما ان يؤول المبدأ بالاشتق مجازا او يتك على ظاهره كقولنا الوجود ذراعا وعين او
 مشترك فان اول المشتق مخير المبحث عنه في المشتق لكن الظاهر التكرار على ما هو الظاهر كما قال والظاهر هو الاول اي كونها
 امور عامة وجهه ان المحمول الثابت للمشتق انما هو من جهة اشتراكه على المبدأ او اختلاف في البعض بالنظر الى الخلاف في المبدأ وعبارته
 بتقسيم كالمحقق الدواني واتباعه تدل على الثاني فانهم جعلوا المشتق موضوع المسألة ولولوا المبدأ بالاشتق واورده عليه بان ارادة
 المشتق من المبدأ لا يصح في بعض المسائل كما قالوا لا يمكن عليه الحاجة والوجود قيامه بالمهية من حيث هي اي اذلا معنى لقولك
 يمكن عليه الحاجة والوجود قائم بالمهية من حيث هي اي وجب عنه بان معنى قولهم لا يمكن عليه الحاجة يمكن فيه ان كان هو عليه
 الحاجة والوجود قديما بالمهية من حيث هي اي بمعنى ان المهية موجودة بوجود قائم بها وبالجملة ما هو موضوع المسألة يجعل فيه
 فتأمل قوله فلا بد ان اهتمت ان العام مقدم على الخاص طبعنا تقدم هذا الباب ليوافق الوضع لطبع انما احتاج الى تبيين كلام الشارح
 اذ لا تعرض فيه لوجه تقديم هذا الباب على ابواب الامور الخاصة ولا بد منه لاتمام التفسير كما لا يخفى وليس المراد بالتقدم بالوضع ما هو
 المشهور لانه تقدم بالوجود ولا معنى لتقدم العام بالوجود وعلى الخاص بل المراد بالتقدم بالمهية ولا ينظر فيه جديته الوجود وقوله لا يشتمل
 آه كانه اذا ما يحصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها وذلك لان معرفة المعروض قد تعرفه العارض فلاولى ان يذكر
 تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة منها اي من الامور العامة في مقدمته مباحثا وانما خيرة طائفة مخصوصة لانها كية الدور على
 الاسنة في هذا النص قال في الحاشية اشارة الى ان الوجوب في عبارة الشرح بمعنى الاولوية وهذا ينبغي ما يدور على الشارح
 ان ما ذكره لا يفيده الوجوب واصله التقسيم الى المعلومات اضافة الى الاقسام لا الى المقسم وهذا ينبغي ما يدور عليه ان التقسيم
 يدور على المهية دون الافراد فلا يصح قوله تقسيم المعلومات وجه الدفع ان المراد بالمعلومات الاقسام وذكر المقسم اسي المعلوم
 متروك وقوله الى معروضاتنا باي التفسيرية لا بالى الجارة انتهى وهذا ينبغي ان تقسيم المقسم بضاف بالى لا تقسيم الاقسام
 اعلم ان النسخ الموجودة ليس فيها اى التفسيرية بل الى الجارة وج فالصواب انفا وبعض الاكابر منه ان تعريف المعلومات بجنسية
 وجمعية باطله فيكون المعنى لا يشتمل على تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة وبضمهم قالوا في تقرير كلام الشارح ان يهتبا
 تقسيمات متعددة لاقسام المعلوم كالثابت والممكن والحادوث والتقديم والموجود الخارجى والذهنى ثم يصح قوله من غير كلفته
 او يقتسم كل واحد المعلومات الى اقسامه التي هي المعروضات لا يتوهم منه اى من قول الشارح معروضاتنا كقولنا المبادى امور عامة
 فان معروض الوجود مثلا هو الموجود فالعارض القرى هو الامر العام المبدأ والمشتق معروض معروضات الامور العامة ليست منها
 فلا تكون المشتقات امور عامة لان معروضاتنا ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه معنى ان الامور العامة ليست
 بعارضه نفس المشتقات فمعروضاتنا ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه قوله اى من شأنه انه المعلوم بذلك
 مع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل قيل انما المعلوم بذلك لا داخل الامور التي لم تعلم بالفعل لكن من شأنها المستوية

وهذا ليس بشئ الا ليس الكلام في معلوم الانسان فقط حتى يحتاج الى هذا التفسير فان معلوم الواجب لا يخرج عن كونه موجودا ومعدوما
 قلنا والمعلوم في الجملة سواء كان معلوما او للواجب فلا ضرورة في هذا التاويل لان جميع سلومات الله تعالى بالفضل والحق انه
 بما خسر بذلك ليوافق ما ذكره المقم في تقسيم الحكماء والمقصد في المقسم عند تقسيم الحكماء بالامكان فلا بد ان يقيده عند تقسيم المتكلمين بغير
 به او باجموعه معناه ليكون مقسم المتكلمين مطابقا لمقسم الحكماء فالتفاوت بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في نحو التفسير لا بالنظر الى المقسم
 كما هو مقتضى السوق واما وبالعلم العلم بوجوبه فالمعلوم يتل المعدهم الذي لا كنه له بذات على تقديره ان لا يكون الوجه وجبا شئ صحيح
 وان كان لا بد للوجه ان يكون وجبا شئ كما هو الظاهر فغير صحيح قوله اما ان لا يكون له قدم العدم على الوجودى يعنى قدم العدم
 العدمى فيقدم على الوجودى الذي ليس فيه عدم نظر الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند
 الحكماء وبالزمان فقط عند المتكلمين فانهم ليسوا بالمتكلمين بالحدث الا في قال في الجاشية العدم قدم على جميع الممكنات بحسب
 هذه فقط وبحسب الزمان ايضا في بعضها عند الفلاسفة وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم حادث والحادث
 منحصر في الزمان انتهى وصفات الواجب تعالى ليست من الممكنات عندهم لان يمكن منحصرا في الوجود والعرض والاولا والممكنات لا يمكن
 صفات البارى تعالى لو قيل بإمكانها والمسبوقية الاولى اى مسبوقية الوجود عن عدم بالذات عبارة عن الحدث الذاتى لا مسبوقية
 الثانية عن الحدث الذاتى كما يجب تحقيقه ان بناء الله تعالى قوله لا شئ لم يتحقق تبعاً وذلك بان يكون الفيزر اسطر في العروض لانى الثبوت
 والالزم ان يكون الاحوال اعراضا علم ان شئ اما موجود ووجود حاصل وهو الموجود بالذات فان كان ذلك شئ قائما بنفسه
 لانى موضوعه موجود وان كان قائما بذاته فموضوع الوجود وجود حاصل بغيره فظاهر ان موجودية الغير لا يمكن في موجودية شئ من
 الاشياء والممكن له علاقة معه اذ لو لم يكن له علاقة معه يكون نسبة الوجود والى غيره على السواء فلا بد من علاقة وليس الا شئ الثانى
 من الاول فالموجود الوجود وحاصل غيره اختراعى وهو المعنى بالحال فليس وجود الوجود والحل فالوجود واحد لكنه للحل الاول بالذات
 والحال ثانيا وبالعرض فالحل واسطة لوجود الحال واسطة في العروض والما بالعرض فان له وجودا سوى وجود الحل فنفاك وجودا
 وجود العرض ووجود الحل لكن وجود الحل واسطة لوجود العرض واسطة في الثبوت بمعنى ان كليهما يقعان بالوجود بالذات لا بمعنى
 ان الوجود لاى جبالذات واللاخر بالعرض ولا يرد عليه انه يصدر تعريف الحال على السلوب البسيط لكونها حقيقة بواحدة
 واسطة في العروض اذ لم ان يقولوا فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها يعنى ان السلوب البسيط ليس من الصفات نعم
 السلوب الثابت صفات متزمنة واختفى في تعريف الحال كاصفات الثبوتية المتزمنية والسلوب البسيط خارج عنها لانها ليست
 بتحققة بواسطة موضوعاتها اطلاق الصنات عليها اى على السلوب البسيط على سبيل المجاز على ان ذلك ليس مقام التعريف بل
 مقام التفسير فلا مضائقه في دخول السلوب البسيط في الحال وفيها ما افاد بعض الكاثر ان المقام وان لم يكن مقام التعريف
 بل مقام التفسير لكن لا بد من تميز الاقسام فليس له لا بد في كل قسم قيد يميزه عن افراد قسم آخر ويكون بحيث يمكن ان يحدد تعريف
 كل قسم منه لا يخل على اعراض على قابلية الحال حاصله ان الوجود عند جميع حال فكان قياسه بالموجود او بالذات ونفسه ثانى

وبالعرض وهو غير مقول للعرض الشيء نفسه بالضبط لتجمل هي من غير تغاير ولو اختلفت تغاير بينه وبين نفسه لا يكون الوسط
واسطة في العرض فان العارض فيها لا يكون متعدد اصلا وبالتغاير الاعتباري يكون العارض متعدد اوجاب عنه
العرض بان ليس ههنا عرض بالذات ولابالواسطة فان الموجودية بالتبع عبارة عن موجودية شيء بوجود حاصل متعلقة
فالوجود موجود بوجود حاصل متعلقة اعني الماهية وهو نفسه بالعرض وجوده حتى يلزم عرض الشيء نفسه وفيه ان الوجود
العالم شيء لا يكفي في موجودية الشيء الآخر ما لم يكن بين الشيء الموجود بوجود حاصل له وبين الشيء الآخر الموجود بوجود حاصل
الاول علاقة وليست الاصححة انزع الثاني من الاول فيكون الوجود له بالعرض ويلزمه الزم لمشي ان اريد ان لا عرض
له بالذات ولابالواسطة واسطة في الثبوت فلما يردى نقا اذا الكلام في الواسطة في العرض وتحقيق ان الوجود لو كان
صفة انتزعية وليكن شرط موجودية الماهية قيام تلك الصفة الانتزعية باقيا ما انتزعا ولا يكون لها منشأ موجود بنفسه مع
قطع النظر عن اعتبار الذهن فايراد لمشي واراد قطعا اذ على هذا التقدير لا يكون له تحقق بالذات بل تحققه يكون تابعا لتحقيق
الماهية وهذا تحقق الماهية انما هي هذه الصفة الانتزعية فيلزم عرض الشيء نفسه من غير تغاير اصلا وان كان لها منشأ
موجود بنفسه كما هو الظاهر اذا لاوصاف الانتزعية لا بد لها من الانتهاء الى منشأ موجود بنفسه سواء كان نفس الماهية او
امر انضما اليها فلما يلزم عرض الشيء نفسه بالضبط لتجمل ا على الاول فلانه ليس الوجود قيام بالموجود وعلى هذا التقدير اصلا
بل هو منزع عن نفس الماهية فحال النسبة الى الماهية حال النسبة الى الانسان فهو وان كان تحققا بالقياس
انه منزع عن نفس الماهية لكن ليس له عرض للماهية والماهية تصاف به في الواقع حتى يلزم عرض الشيء لنفسه واما على الثاني
فلانه وان كان موجودا بالعرض بواسطة وجود المنشأ واسطة في العرض لكن ليس مناط الموجودية هذا المفهوم الانتزعي حتى يلزم
عرض الشيء لنفسه بالضبط لتجمل بل مناط الموجودية صدقه ونشأ انتزاعه فمائل قوله وقولنا الموجودية فيه اشارة الى ان
هذا القيد للبيان لا لاخراج لان صفة المعدوم تخرج بقيد المعدومته وجه الاشارة انه علل لاخراج يكون صفات المعدوم
معدومته فعلم ان قوله لا معدومته كاف وليعلم ان المصدين فائدة القيود بان قيد الصفة يخرج الذوات وقيد لموجود يخرج
صفة المعدوم وقيد لا موجودة يخرج الاعراض وقيد لا معدومته يخرج السلوك التي يتصف بها الموجود وما قال لمشي
في الحاشية ان القيد الاول للبيان كما ان القيد الثاني للاخراج والا اى وان لم يكن الاولان لمحض البيان
بل يكون الاول للبيان والثاني للاحتراز كان القيد الثاني لغوا فخرج صفة المعدوم بالقيد الاخير كان الاولان بمنزلة
الجنس والاخيران بمنزلة الفصل انتهى فعلمه اذ ان العرض الاصل من القيد الاولين بيان الواقع لا الاحتراز وان كان
حاصلا في ضمنه ولم يرد انه لو كان القيد الثاني للاخراج يلغوان القيد الاخير كاف في الاخراج فان القيد الثاني لا يكون
لغوا بل الاخير يلغوا اذ لم يكن له فائدة سوى الاخراج وليس المأمور هنا كبل له فائدة وهي اخراج السلوك التي يتصف
بها الموجود وكذا فاد بعض الكا بره شخص المذكور صفة المعدوم ولم يذكر صفة الحال لان مليل على امتناع قيام العرضي بالعرض

يرى على امتناع قيام الصفة بالحال علم نعم استدلو على امتناع قيام العرض بالعرض بوجدين الأول ان القيام عبارة عن التحيز
 بالتبع ولابد لما يتبع بالذات فلما بدان يكون محله تحيز بالذات قال بعض الاكابر هذه الايدى على امتناع قيام الصفة بالحال فان
 الحال ليس تحيزا بالتبع وليس القيام مطلقا عبارة عن التحيز بالتبع الا ترى ان الصفات البارى تعالى قياما بل قيام العرض عندهم
 عبارة عن التحيز بالتبع وفيه ان التحيز مخصوص بالماديات واما الموجودات فلما تحيز لها اصلا فقيام الصفة بالمادى عبارة عن التحيز بالتبع
 وقيام الصفة بالموجود ليس عبارة عنه فلا ضير في ان يكون قيام الحال بالمادى تحيزا بالتبع لان الحال موجود بتبعيته المنشأ فيكون
 له تحيزا بالتبع بتبعيته المنشأ فظهر ان هذا الدليل على تقدير تمامه دال على امتناع قيام الصفة بالحال اذ كما ان بعض القائم بالعرض
 ليس تحيزا بالتبع لكون محله غير تحيز بالذات كك صفة الحال ليست تحيزا بالتبع لكون محله الذى هو الحال غير تحيز بالذات لكن هذا
 الدليل غير تمام اذ لابد منه هو الانتهاء الى بالذات وهو متحقق الثاني انه لجواز قيام العرض بالعرض يلزم التمسك بهذا غير جار فى
 قيام الصفة بالحال لان تسلسل الموجودات محال لتسلسل الاحوال وهذا الدليل ايضا ضعيف اذ لا يلزم من جواز قيام العرض
 بالعرض ان يكون لكل عرض عرض حتى يلزم التسامى قوله والجواب انه لو بنى الاعتراض المورد على تعريف الحال بانه منقوض
 بالصفات النفسية كالجبرية والسودادية وغير جافاتها احوال عندهم وثابتة لذواتها حتى وجودها وعدما على المعنى المتبادر وهو
 الاختصاص بالموجود والمستفاد من اللام لا يندفع بجواب الشرح او بنى الاعتراض المذكور على جميع المذاهب مع قطع النظر عن
 هذا التبادر لا يندفع بذلك الجواب ايضا فان الصفات النفسية من الاحوال اتفاقا والاشياء تصف بها فى مرتبة ذواتها من
 غير دلالة الوجه فعلى مذهب من قال بثبوت المعلوم والتصاف بالحال بقى الاعتراض ولا يندفع باقال الشراح وانتم تعلم
 ان الاعتراض لو بنى على المعنى المتبادر فلا وجه لعدم اندفاعه بما ذكره الشراح اذ حاصله بيان ما اردوا من كونه صفة لموجود فلا غنى
 على المعنى المتبادر بناء على خلاف مراد المعرفين ولو بنى على جميع المذاهب مع قطع النظر عن التبادر المذكور فاما يتم ثبوت ان الصفا
 جميع المذاهب قائلون بالتصاف لذوات بالصفات النفسية حتى وجودها وعدما مع ان من لا يقول بثبوت المعدادات
 لا يقول بالتصاف بها حتى وجودها وعدما ولا وجه لعدم اندفاعه بما ذكره الشراح الا اذا ثبت ان القائلين بعدم ثبوت
 المعدادات قائلون بالتصاف بها بحالة العدم ايضا وهو فى حيز الخفاء وفى بعض النسخ وقع واو الواصلة مقام او الفاصلة فحصل
 كلامهم شىء انه لو كان بناء الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى كون التعريف المذكور على جميع مذاهب قائل الحال لم يندفع باجابه
 الشراح اذ يبق على مذهب من يقول بثبوت المعدادات والتصاف بالحال ولا يخفى انه يندفع بانكار احد الامر من كما فعله الشراح
 حيث قال ان المراد بكونه صفة لموجود انه يكون صفة له فى المحل لا انه يكون صفة له وانما يفرضه انكار البناء الاول عسى
 الاختصاص والاعتراض على غير المراد غير ضروري حتى انه مع القول بالاختصاص وكون التعريف المذكور للحال على جميع المذاهب
 الاعتراض ايضا من دفع لانه على تقدير كون المعداد غير ثابت المعداد ليس بتصريف شىء اصلا اذ الاتصاف مستلزم لثبوت
 الموصوف فالذات غير متصفة بالصفات النفسية فى حال العدم وعلى تقدير كونه ثابتا لذات فى حال العدم وان كانت متصفة

بالصفات لكن تلك الصفات معدومة حين عدم الذات فلا يكون احوال الان صفة المعدوم معدومة كما قال المصنف ما يكون حاله حين وجودها فاحال ما يكون صفة للموجود خاصة قوله فالعلوم على راسهم آه فيهم منه ان يتحقق عندهم اي عند العالمين ثبوت الصفة الممكنة موقوف للثبوت هو غير الوجود واذا الوجود مبداء الآثار بخلاف الثبوت والكون مرادف للوجود والثبوت مقدم على الوجود ولقد انفقوا وعند الفلاسفة والمحققين من المتكلمين لتحقيق الثبوت والكون والوجود والفاضة اذ في ثبوتهم المتفرع عن العالمين بان جعل البسيط مقدم على الوجود ولقد افاقنا على ما هو المشهور وان يتحقق عند عدم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود وموافقا لما قال شارح المقاصد في شرح قولهم المعدوم شيء وذلك لان الثبوت والوجود قد يطلقان على النسبة الایجابية بخلاف تحقق والكون خصا كل منهما حتى لا يفرق ثبات بالتحقق والوجود بالكان تعريف لفظيا وبهذا يظهر ان قائل انه ان اريد بالكون ما هو المتعارف فالكون هو الثبوت فالكأن يصدق على المعدومات الثابتة وان اريد به الوجود فالتعريف دوري وكون التعريف لفظيا لا يصح الا اذا ثبت اعرفية الكون من الوجود وكذلك ان اريد بالتحقق ما هو المتعارف وهو الوجود فلما يصدق تحقق على المعدومات الثابتة وان اريد به الثبوت المأمور من الوجود فالتعريف دوري وكونه لفظيا موقوف على اعرفية تحقق من الثبوت واذا بقوله لا يتحقق لفي نفسه لا يتحقق لفي نفس الالوه لا يتحقق له باعتبار ذاته فقامدة قوله في نفسه على الاول او خال الاعتباري المحض في المنع وعلى الثاني او خال ما يتحقق تبعي فيه اعلم ان العالمين ثبوت المعدومات قالوا ان المعدومات متصفة بصفات غير الوجود ولا يمكن ان يكون تلك الصفات صفاتا لان الالهام من غير الوجود غير متصور نعم يحصل له اوصاف انضمامية بعد وجودها وتلك الصفات حال تقدم الموصوفات معدومة فكما ان الموصوفات المعدومة تنبؤا بانفسها كذا الصفات الانضمامية المعدومة تنبؤت بانفسها لان الثبوت عبارة عن قابلية الوجود والصفات الانضمامية المعدومة قابلة للوجود بانفسها وان كان هذا الوجود للغير واصفا لها الا ان اعرفية تعدد الموصوفات معدومة قابلة للوجود والتبعي وهو اثبت التبعي فتلك الصفات المعدومة لما ثبتت تبعي تبعية الموصوفات وهو قابلية الوجود متبعي وبهذا يظهر ان ما قال بعض الاكابر ان ما يتحقق تبعي له وجود بالعرض محد وخذ الوجود بالذات في ترتب الآثار وهاهنا الثبوت الذي للمعدومات ليس على ما ينبغي لان يتحقق اتبعي عند عدم عين الثبوت التبعي ثم اذ خال ما يتحقق تبعي في المنع الذي ليس له تحقق وثبوت اصلا غير صحيح فان قيل ان تحقق بالذات يستحيل ان يكون لما يتحقق تبعي فهو متحقق بالذات فلا مضائق في احواله في المنع الذي ليس له تحقق يقال ان تحقق التبعي وكذا الثبوت التبعي عبارة عن قابلية الوجود بالتبع فاذا خال قابل الوجود في المنع الذي هو غير قابل للوجود اصلا غير صحيح واذا بالمتن بالمثل المتعنى العقلي الاعم من المتعنى بالذات والمتعنى بالغير الذي لا يدخل في عالم التقدير لا بد ان يكون المتعنى بالذات غير قابل للوجود فكذا المتعنى بالغير بهذا المعنى غير قابل للوجود وعند عدم فائق ما قيل ان المكابسة انشائية التي لم تخرج من كتم العدم الى ساحة الوجود لا بد ان عند عدم منقضية وليست بمنقضة عقلا فبطل ما قال الشارح من مساواة المنع المتعنى واعلم ان بهذا الشك لا يقرر ان الثابت والمنفي كلاهما متساوان للعلوم اذ الثابت هو المعلوم الذي له تحقق والمنفي هو المعلوم الذي ليس له تحقق وليس احدهما نقضا لآخر كونهما وجوديين وكذا الوجود عبارة عن المعلوم الذي يكون له كون في الالعيان والمعدوم

المعلوم الذي لاكون له في الاعيان وليس بينهما اي تناقض بل نقض الثابت الالمعلوم الذي لا تحقق بوجهه الا المنفي لكونه موجودا
 كالثابت ونقيض الموجود الالمعلوم الذي لاكون في الاعيان لا المعدوم وبهذا نقض المنفي والمعدوم لا يكون الثابت والموجود
 مع انهم قد صرحوا ان المنفي نقض الثابت والمعدوم الموجود واجب عنه محشي بقوله ثم لما كان نقض الثبوت المنفي ونقيض الموجود
 العدم كان نقض الثابت المنفي ونقيض الموجود والمعدوم لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين اذ لم
 يزد في المشتق الا الابداء التركيبية وهي غير النقة عن التناقض بين المشتقين من مبدئها المتناقضين اعلم ان المشتقين لو كانا متباينين
 عن المبدأين لما خذوا في الاشتراط شي كما هو مذهب المحقق الدواني فما نقضان على تقدير كون المبدأين نقضيين وان كانا معا يترن
 عن ذات قام بها المبدأ كما هو مذهب الجهور فمعنى اشتق مركب من الموصوف والصفة والنسبة ونقيضه سلب ذلك المركب لا كسلب
 آخر من الموصوف وسلب الصفة فالمشتقان ليسا بنقيضين فلما يصح القول بان التناقض بين المبدأين يستلزم التناقض بين
 المشتقين على مذهب الجمهور وما قال بعض الاكابر انه لما كان بين المبدأين تناقض كان مبدئيهما متباينين ومبدأ آخر سلبه سلبا بسيطا
 فاذا اشتق من المبدأ الثبوتى مشتق كان معناه ذاتا قام بها المبدأ الثبوتى واشتق من السلبى معناه ذات سلب عنها ذلك المبدأ
 ولا شك في التناقض بينهما فمعنى الثابت ذات لما ثبت ومعنى المنفي ذات سلب عنها الثبوت ومعنى الموجود ذات ثبت لما ثبت
 ومعنى المعدوم ذات سلب عنها الوجود ثم الكلام على مذهب الجمهور فنفية ان نقض ذات قام بها المبدأ الثبوتى سلب ذات قام
 بها المبدأ الثبوتى وهذا السلب يصدق بسلب الموصوف وبسلب الصفة فيكون اعم من سلب الصفة والعلوم ليس باخلاقي
 مفهوم هذه المشتقات حتى يلزم منه ان لا يكون بين الثابت والمنفي والموجود والمعدوم تناقض ويكون نقض الثابت الالمعلوم الذي
 لا تحقق ونقيض المنفي الالمعلوم الذي ليس له تحقق وبهذا في غير ذلك لان الامر الخاص سواء كان لفظا للمعلوم او غيره ليس مقبلي
 مفهوم المشتق وفي كلام اما اول افلان المعلوم ليس امر خاص لان معنى المعلوم ما من شأنه ان يعلم هو مساو للشيء لان كل شيء من
 شأنه ان يعلم وما قال بعض الاكابر معتبرا بجمهور الذات المطلقة اعم من ان تكون معلومة او مجزئة ثبوتية او سلبية فلما نحن بامنية
 لان المراد بالعلوم ما من شأنه ان يعلم فكل شيء ثبوتية او سلبية من شأنه ان يعلم والمجمل المقابل لا غير متحقق اذ كل شيء معلوم للمبدأ
 تعالى ولما تأنيافلان عدم دخول الامر الخاص غير محذور على تقدير دخول الامر العام كاشي ونظيره نقض الثابت الاشئ الذي
 لا تحقق لا الاشئ الذي ليس له تحقق او نقض المركب سلب ذلك المركب لا كسلب المركب الآخر من الامر العام وسلب الصفة ولكن الجواب عنه
 بان سلب الصفة العامة كما ان سلب الموصوف لك سلب الموصوف العام يستلزم سلب الصفة وهذه الموصوف
 والصفة كلاهما عامان فسلب الموصوف وسلب الصفة متساويان فسلب الصفة مساو لنقض المركب ولما كان نقض ان
 يقول ان المعلوم مقسم للثابت والمنفي وغيرهما لم يقسم مقبلي في الاقسام فيلزم ما ازم اجاب عنه بقوله وقسمته العلوم اليها لا يقتضي ذلك
 يعني ان كون المعلوم منقسما الى الثابت والمنفي والموجود والمعدوم لا يقتضي دخول في تلك الاقسام لان تقسيمه قد يكون للذات
 الى الانواع فمما لا بد من الدخول في حقيقة الاقسام وقد يكون للمغضى الى الانواع كقسمته الماشي الى الانسان والفرس وغيرهما

فلا يدخل القسم في حقيقة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام في الملاحظة وكون القسمة عبارة عن ضم قوتها الى مشتركها ما يستلزم
 ضمه اليها في الملاحظة والعنوان دون المحذور والعنوان قوله تقسيمين ثنائيين باننا ذكرنا قولنا ثنائيين للماتومات مثلما في
 التقسيمين بالنظر الى الاقسام اثنتان فالاقسام وان كانت ثلثة فهي ثلثي والثابت الموجود والثابت المعدوم لكن القسمين
 الاخيرين داخلان في الثابت المطلق في التقسيم الاول والمعدوم الممكن والمنفى داخلان في المعدوم في التقسيم الثاني قوله لكل الاقسام
 عندهم آه هذا بيان الاقسام اثنتان بالثبوت والمعدوم بالنظر الى التقسيم الاول وهو ما ذكره المص بقوله فالاصح
 اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفى اولا تحقق وهو الثابت واما بالنظر الى التقسيم الثاني وهو ما ذكره المص بقوله فالما لا يكون له كون في
 الاعميان وهو المعدوم اولا كون وهو الموجود فالاقسام اثنتان الموجود والمعدوم المنفى والمعدوم الثابت فهي تقسيم الاول المنفى قسم
 والثابت قسم آخر الموجود والمعدوم الممكن داخلان فيه وفي التقسيم الثاني الموجود قسم والمعدوم قسم آخر والمنفى داخل فيه وليس قسم مستقلا
 بخلاف التقسيم الاول واعلم ان الشرح قد بين العذر لعدم تقسيم الثابت الى الموجود والمعدوم بقوله وكان لم تقسم آه ولم بين عذر عدم
 تقسيم المعدوم الى الثابت والمنفى فينبغي ان يثبت بقوله وكان لم تقسم المعدوم الى الثابت والمنفى في التقسيم الثاني للماتومات من اطلاق الثابت
 على الموجود كون قسم المعدوم وهو الموجود قسم من المعدوم والثابت قسم من المعدوم والموجود قسم من الثابت فيصير الموجود قسما
 من المعدوم ضرورة فان قسم القسم قسم من كونه قياسا لكثرة ما في قسم المعدوم الثابت الذي لا يكون له معنى للمعدوم الممكن في ذلك الاقسام
 الا يطلق على الموجود حتى يلزم من اطلاقه عليه اطلاق المعدوم على الموجود كما لا يلزم في التقسيم الاول من اطلاق المعدوم على المنفى كون
 قسم الثابت قسما منه لان قسم الثابت هو للمعدوم الذي ثبتت اعني للمعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفى كما بينه الشرح قوله
 آه وظاهر ان الكائن في الاعميان على هذا المذهب اى المذهب الرابع اعم من الموجود وافصح من الثابت اما كونه اعم من الموجود فلما
 بينه بقوله تناوله الحال يعني ان الموجود على هذا المذهب ما له كون بالاستقلال والكائن يشمل الحال الذي ليس بموجود فالوجود والحال
 كلاهما قران للكائن فيكون اعم من كل منهما فيكون اعم من الموجود ايضا ولما كون الكائن في الاعميان اخص من الثابت فلما قال
 وعدم تناوله للمعدوم الممكن يعني ان الكائن في الاعميان غير متناول للمعدوم الممكن والثابت متناول للمعدوم الممكن ايضا ولا يصح
 عليه الكائن لكونه قسما من غير الكائن فالثابت يشمل الموجود والحال والمعدوم الممكن وهو ليس قسما للكائن في الاعميان فيكون
 الكائن في الاعميان اخص من الثابت لعدم وجوده في جميع اقسامه قوله على الثاني آه وذلك اى تناول الثابت الموجود والحال
 لان لم يتحقق الواقع في بيان المذهب الثاني تناول لما اى الموجود والحال وهو مرادف للثابت فاولم يكن لم يتحقق تناول العالم كين
 مرادف له قوله لا يمكن ان يعلم آه اعتبر امكان العلم الشمل علم الواجب وعلم الممكن يعني انك ما ان علم الواجب يصلح لان يكون مقسما
 لك علم الممكن اى يمكن ان يكون مقسما فلو كان المراد بالعلوم المعلوم بالفعل فمعلوم الواجب وان كان تناول جميع
 الاقسام لكن معلوم الممكن لا يتناول جميعا فان كثير من الاشياء ليست معلومة بالفعل للادان السافلة وقال الفاضل مهريزجا
 ان اعتبار الامكان في العلم لرفع ما يتوهم من انه على تقدير جعل المقسم من العلوم بالفعل لا يرفع قسمته الى مساوية وهو الموجود الذي

او الى اعظم منه وهو الموجد والمطلق والى مساوية وهو المعدوم والمطلق ووجه المنفعة ظاهر لان ما يكن ان يعلم هم من الموجد والموجد من المطلق
المطلق ومن الموجد والمطلق وير وعليه انما لبعض الاكابر قد ان هذا انما يتم لو كان المراد بالمعلوم معلوم البشر والاخل موجود ومعدوم
معلوم السر سبجانه فان كان هذا المعلومية تقتضي الوجود فالموجود مساو ويلزم القسمة الى المساوي او الى المباين والافلا حاجته الى التيم
باعتبار الامكان ثم افادته انه انما يعتبر بامكان العلم لان المعلوم بالفعل بحيث يشتمل الاقسام لم يثبت تحققة من قبل بل انما يثبت في المقاصد
فالا حسن ان يجعل المقسم ما شموله وتحققه بدسي وهذا الشارح ولو باعتبار ما يشتمل العلم بالواجب والعلم بالمتن قال بعض الاكابر قد عدم معلومية
كنه الواجب لا اذ بان المكنة مسلم واما بالنظر الى الواجب في غير علم بل كنهه حاضر عند نفسه وهو عالم به فالمعلوم بالفعل بالكنة شامل له لكن لما اراد
الشمول بجميع العلوم علم الواجب وعلم المكن علم ليشتمل علم المكن بالواجب واما المتن فلا كنه له بل انما هي عناوانات بلا معنونات وليس تلك
العناوانات صادقة على شيء ويتوجه بها اليك بحسب الفرض لا غير ان كان المراد العلم بوجه ما ولو فرض زيادة خل العلم بالمتن والا لا اذ مفهوم متيقنا
ليس وجه الشئ من الاشياء في الواقع لان الوجه عارض لذي الوجه والمعرض ليس بشئ فلا معنى لكون شئ عارضا له اذ بطلان المعارض
يستلزم بطلان العارض فهو وجه فرضا قوله لا لا تحقق لآه ان تعلق قوله بوجه بالنفي الذي في التحقيق له حتى يكون المعنى ما يكون عدم تحققة
بوجه من الوجه فهو معدوم فالمراد من المعدوم مطلق لعدم افق يكون مآل القسم الاول لا يكون له تحقق نجو من الناحية فيكون المراد من المعدوم
ما يكون فيه نجو من الناحية لعدم تحقق بانتفاء نجو من الوجود وهو اني مطلق لعدم وان تعلق قوله بوجه بالنفي اعني تحقيق فالمراد منه المعدوم المطلق
افق يكون مآل القسم الاول فلا يكون له التحقيق الذي هو بوجه من الوجه اى لا يكون له نجو من الناحية ضرورة ان الفكرة في سياق النفي نفيد
العموم والاستغراق وهو المعنى بالمعدوم المطلق فالاول يشتمل الاستتالة على المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق ما يكون معدوما بجميع الناحية لعدم
فجو من افراد المعدوم الذي له نجو من عدم اذ جميع الناحية عدم الفهم نجو من عدم والمعدوم الخارجي والذهني لان كلاهما له نجو من عدم وافق
بقسيمه اى مقابله الذي هو مطلق الوجود فان ظاهره اى ظاهر كلام المصداق على مطلق الوجود والمعدوم قسيمه فالظاهر ان يكون المراد منه الفهم
مطلق لعدم يحصل التطابق بين التبيين وانما قال ظاهره يدل آه اذ يمكن والالتفات على الوجود والمطلق ايضا لان قول المصداق ما يحقق ما يدل على ان تحقق
فروا من تحقيق فمطلق الموجود والموجود المطلق كلاهما سياتي في تحقيق تحقيق فروع عند المحشى فان كانتا متفادتين في الانفا فافهم والثاني
العدم تدخل الاقسام لتعكس الموجود والمعدوم بحسب الذهن والناجح يعني ان شيئا واحدا يمكن ان يكون موجودا في الذهن ومعدوما
في الخارج وبالعكس فهذا الشئ داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم فيلزم تدخل الاقسام واما المعدوم المطلق فلا يصدق الا على ما لا يكون
موجودا اصلا لا وهنا ولا خارجا والسبب بقسيمه قسيمه فان اعتبر في موارد التقسيم لشيء المطلق المطلق لشيء اعلم ان شيئا مطلق عبارة عن
الشيء للملاحظة حيث الاطلاق والعموم والاشترك ومطلق لشيء عبارة عن الشيء للملاحظة من حيث هو به من دون ملاحظة امر راسعته اطلاق
ولما كان التقسيم عبارة عن احدث الكثرة في الواحد المسمى فمقسم اعتبار الوحدة المبهمة ضروري وهو لا يمكن الا في شيئا المطلق للملاحظة حيث
العموم والاطلاق واما مطلق لشيء فهو واحد مع الواحد الكثير واذا لو خطن من حيث هو به فليس بواحد ولا كثير وهو ان كان متمييزا
عن الاخير لكن قطع النظر عن الامتياز في ذلك الالحاظ الذي هو طرف الخط والتعريف باعتبارين واما قال بعض الاكابر قد ما من شئ اللا اذ

كيف لا والشئ من حيث هو له حقيقة هو بما هو متغيرا عن الاغيار وهو بهذا الوجه واحد لا يجدي نقضا اذا لم يلزم ما ذكره ان يكون لكل شئ حيزا
واختيار في جميع الحوادث كيف والى انظر الى الخط والتعريف باعتبارين فان قلت شئ اطلق لا يحتمل احكام مخصوص فكيف يصح تعديده لغير
القيود وكيف يوجد بما للتعيينات قلت التحقيق ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن التقريرات عديدة والتشخص في شخصيات
كثيرة ففى مع وحدتها البهيمية كثيرة بالكثره الشخصية ومعنى الطلاقا وعموما واشتركا كما انها ليست مقصورة على تعيين ولا موهومة على خصوصية
وبالجملة القصر على تعيين والمصر على تشخص نياني بهذه الاوصاف واما كون اشئ تشخصا بشخصيات كثيرة ومتعينة بتعينات غير مقصورة في
ليس منها في الاطلاق بل هذا هو معنى العموم والاطلاق والاشتراك نعم القول يكون اشئ اطلق مقسلا يصح على راي الحاشي لانه يزعم ان الاطلاق
والعموم وغيرهما من العقول الثانية وان القضايا المنعقدة منها هيات فلا يكون معروضا موجوبا في الاعيان اصلا لا يقال على
سبيل المعارضة على جعل المعدوم المطلق قسما كما يمكن ان يعلم امكان العلم يستلزم امكان التحقيق والمعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق
ضروريا لا يمكن تحققة لعين ان كل علم ممكن يتحقق والمعدوم المطلق وكذا المتعنى لا يمكن تحققة فيلزم كون قسم قسما منه وهذا باطل بنا
على تقدير ان يكون قوله الذي كان عدمه المطلق ضروريا صفة كاشفة للمعدوم المطلق وعلى تقدير ان يكون قوله المذكور صفة لخرزيرة معلوم
انه يلزم كون فرد من قسم قسما لا نقول لانا نعلم ان امكان العلم يستلزم امكان التحقيق فان الحاصل في الذهن عند علم الشئ بالوجه
هو الوجودون الشئ فانهم فيه ان وجود الوجه وجود لذى الوجه بالعرض فعلم الشئ بالوجه يستلزم وجوده وكيف والعالم مساوق للتسمية والتميز بدونه
الوجود غير معقول فان كان الوجه واقعا فهو وجودى الوجه واقسى وان كان الوجه فرضيا فالوجود الفرضي كما للمتناقضات فثبت
استلزام امكان العلم لامكان التحقيق ولو تحقق فرضي فالتحقق بان القسم هو ما يمكن ان يعلم ولو لوجه فرضي شامل للتمتع فوالماله تحقق لوجه من الوجوه
بجسب لواقع فهو الموجود وليس له تحقق ما يجسب لواقع وهو المتعنى وان كان له تحقق ما يجسب للعرض فالتحقق ليس قسما المقسم واجاب البعض
بان المعدوم المطلق باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل في القسم ان كان مما يتعنى علمه نظر الى ذاته فهو قسم من الموجود والذهني باعتبار
العارض ومقابل الوجود باعتبار ذاته وانت تعلم ان هذا الوصف ليس وجبا واقعا لان المعدوم المطلق وكذا المتعنى لا كنه له في الواقع والآن
له في الواقع لا وجه له في الواقع اذ لا معنى لتحقيق العارض بدون المعارض فخلا معنى لكون هذا الوصف وجبا واقعا للمعدوم المطلق انما هو وجود
فرضي له مقابل قوله والافهم الموجود والذهني انه فان قيل اعترض على قول المص والافهم الموجود والذهني تقريره ان الصورة الحاصلة من
في الذهن موجودة ذهنية وممتازة عن ذلك الشئ الخارجي وعن الموقية الحاصلة منه في ذهن آخر بالموقية الشخصية على ما يشهد به بحث الوجود
الذهني فانه يدل على ان الاشياء وجودا وسوى الوجود الخارجي وقد تقررت عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص اذا الوجود
والشخص تساو فان باختلاف احد ما يختلف الآخر عندهم وان الموضوع من جملة الشخصيات اذا العرض الواحد لا يكل في موضوعات
متعددة فالوجود الخارجي والموجود والذهني مختلفان بهوية وكذا الوجود في ذهن مغاير للوجود في ذهن آخر وجودا وتشخصا فيكون الموجود
الذهني متخاذا بالموقية كالوجود الخارجي قلنا الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها كنه فمقابل العوارض الذهنية موجودة في الذهن بنفسها
وجود وكذا وجود الوجود الخارجي في ترتيب الآحاد الخارجية لا نحتاج لتجمل النفس عالمة في الخارج قبل الحق عند المحشى انه وجود خارجي وانما قال

هنا يحذف هذا الوجود الخارجي تويها للعبارة المصداق اعترض عليه بعض الاكابر بقوله بان تباعد ما علم فانه لم يعلم مذنب المص في بعد الحش في علم
 ان مقتضى مذهب الفلاسفة والافرنده ليست الصورة مبدأ لاكتشاف ولا تجعل النفس عالمة بل مبدأ لاكتشاف عنده حالة ادراكية من
 بالتحقيق للصورة العلمية وانت تعلم ان الحش قد صرح في حواشي شرح التذنب بان الشئ من حيث العوارض الذنبية موجودة في الخارج بشرط
 الا اننا لا نجري عليه والتصاف للذهن به التصافا انما هو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج فالحن ان وجود الصورة عنده وجود
 خارجي سواء كانت الصورة مبدأ لاكتشاف او لا ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذنبية موجودة في ذهن بصورتها بوجوب لا تتر
 عليها الا اننا لا نجري عليه وجاز ان يكون شئ واحد وجودا في ذهنا واحد خارجا وهذا الوجود الخارجي والاخر لا يكون كك باعتبارين كما سيجي
 تحقيقه فاما ذهنا بالوجود الخارجي فمثل النحو الاول من الوجود الذهني وبالوجود الذهني بالتحقق بالشيء الثاني منه فالذي هو موجود ذهني غير
 متخايل بالهوية ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان الموجود الخارجي لا يمكن فيه الاعتبار ان اعني الشخص المكشف بالعوارض الخارجية والتحقيق
 من حيث هي وهي من حيث هي غير متخايل بالهوية والشخص فيصدق عليه تعريف الموجود الذهني اجاب عنه في الحاشية بقوله هذا لا يجري في
 الموجود الخارجي بالنظر الى العوارض الخارجية لان التعرّية انما هي في ظرف الذهن وفي الخارج خلط محض انتهى يعني انه لا يمكن قطع النظر عن
 العوارض الخارجية في الخارج لان فيه خلط اعضاء التعرّية انما يكون في الذهن وادور عليه بعض الاكابر بقوله بانه ان اراد بالتعرّية عن العوارض
 وجودا بمعراة عما هي الطبيعية بشرط لا شئ في كما انها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون الشخص غير متخايل
 وان اراد اخذ ما من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض فهي الماهية المطلقة وهي موجودة بوجوب الشخص ذهنا وخارجا سواء وجد التعرّية
 التي هي فعل الذهن ام لا فيصدق عليه في الخارج انما غير متخايلة بالتشخص والهوية والاقتران بالعوارض لا ينافي وجودها من حيث هي
 وانت تعلم ان في الخارج شئ واحد متخايل بالهوية والتشخص نعم للذين ان يلاحظ الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهو عين
 لخاصة من حيث هو مع خلط بالعوارض في الواقع والتعرّية انما هي في لخاصة الذهن فقط بمعنى ان الوجود ان يلاحظ الشئ معراة عن العوارض
 وان كانت مكتنفة بها في نفس الامر ذهنا وخارجا والموجود في الخارج والذهن مع قطع النظر عن هذا الخلط واحد محض ليس فيه اثنينية صلا
 ولا يمكن ان يصدق عليه غير متخايل بالتشخص والهوية لان الماهية من حيث هي موجودة بعين وجود الشخص في الخارج والذهن ذهنا
 اي بما ذكر من ان الموجود الذهني بحسب وجوده في الذهن بهوية شخصية لغيره ان ما ذكره الشارح ههنا من ان الذهن لا يدرك الامر كليا
 ليس على ما ينبغي قال في الحاشية فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الامر كليا فلما شك ان له بحسب وجوده في الذهن بهوية شخصية انتهى فالكل
 موجود في الذهن مع تحيانه بهوية شخصية لاحقة له في هذا النوع من الوجود مع انه اى مع ان قول الشارح فان الذهن لا يدرك الامر كليا كما
 تراءى فاعلم الى القول بان مدرك الكليات النفس مدرك الجزئيات الحواس وبها بطل ضرورة ان المدرك في الانسان ليس الا المشار اليه
 باننا وانت وهي النفس انما لطفة دون الحواس انما آلات الادراك لا مدرك بل الادراك ليس الا من شأن المجرد والحواس لما كانت جسمانية
 لم تكن شاعرة لذواتها وان لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره والحواس ليست شاعرة بذواتها فكيف تكون شاعرة بغيره فافتبر واجاب بعض الاكابر
 عن هذا الايراد بان الشارح صرح في موقف الجواهر بان الحواس انما سميت مدركة لمحصل الصور فيها وكونها معنية على الادراك فاذن

مراد الشارح ان الذهن لا يحصل فيه الا المكلب وصور الجزئيات المادية تتحصل في الحواس وان المدرك للكلبي والجزئي هي انفس فان دفع المايراد الثاني ولعله لمذاقال مع انه كما تراه ناظر ولم يجرم به وقد يورد على الشارح بانه لو سلم ان الجزئيات المادية لا يدركها انفس الاعلى وجب كل لكن المجزئات تدرك بعضها بعضا على الوجه الجزئي فاختل المحصر واجاب عنه بعض الاكابر قه بان كلام الشارح يعني على ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم كما نقل عن قماء الفلاسفة فالادراك التعقلي كلي والادراك الاحساسى جزئى وبناء على هذا صرح قه بان البارى عز وجل لا يدرك الجزئيات المادية الاعلى وجب كل فان مرادهم نفي العلم الاحساسى واثبات التعقل والتعقل علم كلي وان كان المعلوم مخصصا فتشخص الصورة الذهنية غير مانع عن الشكرته والحاصل ان الذهن اى الذات المجردة لا يدرك الامام كلياً اى لا يحصل فيها عند الادراك الامامى على غير مانع عن الشكرته فلم يشتمل الصورة القائمة بها على الهوية المانعة عن الشكرته واما صحة هذا القول وفساده فليس عندنا على الشارح فانه هنا في صدره نقل المذهب لاني التوهم والتسديد ولم يبق الكلام لاني العلم الاحساسى ولذا اورد به نقضاً قوله بان الجزئيات اذ فان قلت الموجود الذي ليس له وجود يرتب عليه الآثار اى آثار شخص الخارجى وبهذا المعنى يصديق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة تسمى ان الصورة قد تتحصل في نفس الظاهر كما هو المختار عند المشائية وهذه الصورة لا ترتب عليها الآثار في موجودة ذهنية والنقض وارد بها فلما وجه تفصيل القوى بالباب واجاب عنه بعض الاكابر قه بان المراد بالحواس الحواس الظاهرة فانه كثير ما يطلق لفظ الحواس ويراد بها الظاهرة ونفط القوى يطلق على الباطنة وقوله المذكور بالحواس المرتبة في القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات بمعنى الجزئيات بقسمها الحاصلة في الحواس الظاهرة والمرتبة في القوى الباطنة من حارة بالموتى وليست بموجودات خارجية وفيه ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا يخلو عن البعد اذ ليس فيه الواو العاطفة بل هو الحس والمرتبة في القوى الباطنة لا بد منها على هذا التوجيه كما لا يخفى وما يوجد كون صور الجزئيات للمادية حاصلة في نفس الظاهر فقال الشيخ في طبعها اشفاء يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكاً لشيء مادي فخواصه صورة مجردة عن المادة تجريداً والحس راخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة كالمحاذاة والوضع والمقابلة واذا زال تلك النسبة بطل ذلك لاخذ اورد عليه بانه لا تأيد فيه فعل مراده بالحس المشترك وفيه ان هذا الايراد يرجع الى جواب الحشى قلت مدركات الحس الظاهر حال احساسها انما ينطبع في الحس المشترك لاني الحس الظاهر فاذا البصر ناشياً فنصورتها انما تنطبع في الحس المشترك لاني البصر والاحساس انما هو الحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها اى حال كون الصورة عند الحس الظاهر واذا زالت هذه الحالة اى للمقابلة يبطل ذلك لاخذ لانتهاء شرطه ويحصل الصورة في الخزانة اى في خزانة الحس المشترك وهو الخيال فلم يحصل الصورة في الحس الظاهر فظهر توجيه تخصيص الشارح القوى بالباطنة وفيه ما افاد بعض الاكابر قه انه لو كان الامر كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بجنس المادة وموادها فذهب في الفلذذهب الفلاسفة والكلام على نذهبهم قد صرحوا بالنطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النور واما الحس المشترك فانه ينطبع فيه بعد الظبا عاينها فلما يمكن ان يراد بالحس الحس المشترك واما حصول الصورة في الخيال فانه هو عند طريقان الذمولى لا عند غيبوبة المادة كما يدل عليه كلام الحشى واليه قال الشيخ في طبعيات الشفاء فنهى البصر وهو قوة مرتبة في العصية المجردة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام وذوات اللون وهذا النص في النطباع الصورة في الحواس الظاهرة والقول بانه تسامح في القول بالنطباع الصورة في الجليدية كما تسامح في نسبة الادراك

الى البصر في غاية البعد اذ قد سبهم رسام الصورة في الجليد نكها هو صرح في كبره فاصحوا كما ان نقول في الجواب عن انقض بصور الجزيئات المترتبة
 في القوى الباطنة ان المراد بالهوية هنا هوية تتحقق بها فرض الاشتراك مطلقا على وجه الاجتماع والبدلية معا وهوية الجزيئات المترتبة في القوى
 الباطنة تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع ودون البدلية واذا جاز الاشتراك البدلي في الصور الى اصلته في القوى الباطنة فهي غير مماثلة للهوية
 والحاصل ان الصور الى اصلته في القوى الباطنة والكانت من حيث اكثافها بالعارض الحسية غير قابلة للاشراك اصلا لكنها من حيث انحصارها
 للشركة البدلية ودون الاجتماعية الاتري ان البصيرة الى اصلته في الخيال تنطبق على كل بصرية بصرية من البصينات المعنوية اذ فرض احد المادويين
 الاخرى مقامها على سبيل البدل بحيث يحجز العقل ان يكون هي هي وليس هذا الحكم تخصا ببعض الصور الخيالية كصورة البصيرة المعنوية
 ضعيف البصر لا تجري في كل صورة خيالية وبهية كما قال وهكذا سائر الصور الخيالية والهوية تجري فيها الاشتراك البدلي او كل صورة خيالية
 وبهية تنطبق على الافراد العينية والفرعية لان المراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات والاشياء الفرعية
 فكما تترسم في الخيال فلهوهم باستقام الصورة ان يخترع مثله في الشكل واللون والمقدار وغيره فاجتزى في الصور الخيالية الاشتراك البدلي
 بين هذا الخيال والموجودات الخيلية في كل تحليل وتوهم كما ينظر بالتأمل الصادق وتقصيلا في تفصيل الجواب ان حركات الحس الظاهر
 لوجودها في الخيال ومقارنتها للمادة ولو احتجوا على هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا فالصور الى اصلته في الحواس الظاهرة
 مجردة عن نفس المادة مع شرط حضور المادة عند الحس وتوقع تلبية ووضع من المتعاقبة والتماثل ولا تجر فيها عن لواحق المادة فهي من قبيل
 الموجودات الخارجية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الى الحاضر عند المدرك على سبيل تخصصه
 من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك لبعض ذلك لا ينفك الشيء عن امثاله في الوجود الخارجي ولا يشاركها فيها غيره ولا يخفى
 ان هذا الكلام من الشيء لا يصح يحصل الصورة في الحس الظاهر وقد ذكره من قبل حيث قال حركات الحس الظاهر انما تنطبق في الحس المشترك
 لان في الحس الظاهر الا ان يقال المراد ان يحصل الصورة في الحس المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر ويقيم
 ان الصورة الى اصلته في الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر موجودة في الخارج اذ يلحقها هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية
 معا والصورة الى اصلته في الحس الباطن سواء كان حسا مشتركا او خيالا او حواسا مشتركا او حواسا مشتركا او حواسا مشتركا او حواسا مشتركا او حواسا مشتركا
 الى اصلته في الحس المشترك والخيال مجردة عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها الى وجود المادة لكنها ليست مجردة عن اللواحق للمادة كالتقدير
 وتلك ما وضع ما الى اصلته في الوهم مجردة عن المادة وعن بعض لواحق المادة لانه نال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها
 ان تكون في المادة فالصور المترتبة في الحواس الباطنة بسبب تجزئتها من التجزئتها هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع ودون
 البدلية بل هي قبل الاشتراك البدلي والصورة الى اصلته في العقل حصولها فيها هوية تتحقق بها فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية
 ولكونها مجردة عن المادة ولو احتجوا بتجزئتها ما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية والحاصل ان الصور المحسوسة لا تستقام لها
 على اللواحق المادية متعينة بحيث لا يقبل الاشتراك اصلا والصورة المدركة بالحس الباطن تجر معها تجزئتها هوية تتحقق بها فرض الاشتراك بدلا لاجتماعها
 العقلية تجر معها التام بحيث لا يقبل الاشتراك على وجه الاجتماع فيه وفيه كلام من وجوه الاول ان التفرقة بين الصور الى اصلته في الحس الظاهر وفي الحس

المشترك حال كونها عند الحس انما هو بين الحاصل في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية بل
لان الصورة الحاصلة في الحس انما هو في الحس المشترك حال كونها عند الحس انما هو بين الحاصل في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية بل
في البصر لا تحرق شيئا يحصل صورة الخلاوة في الذوق لا يحيل شيئا يحصل في الحاصل في الخيال سواد في عدم ترتيب الالوان في موجودات
ذهنية الثانية ان قبول الصور الخيالية والوهمية لا يشترك البديهي ثم قد يشبه تشابه العوارض ولا يتميز تميزا تاما فجزان ما يغلب هو هذا ام ذلك
لكن هذا التمييز انما هو من اغلاط الوهم وانما في نفس الامر فلا يقبل الاشتراك اصلا لا معا ولا بدلال بل هو شتمل على المذبة لا يقال المراد بالاشتراك
البديهي اعم مما يكون في نفس الامر وكسب التجويز العقلي الغير المطابق للذهن بل هو ان يكون بعض الصور الحاصلة في الحس انما هو في الحس المشترك حال كونها عند الحس انما هو بين الحاصل في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية بل
المشترك حال كونها عند الحس انما هو في الحس المشترك حال كونها عند الحس انما هو بين الحاصل في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية بل
التشابه للموجود الذهني تشخصا التبع سوادا كان موجودا في الحس او العقل فان اراد صدق بدل المع هذا الشخص فبما بل تشخصا لان تشخصا
الاشتراك الاجتماعي والبديهي معا هنيا كان تشخصا وخارجيا وان اراد انه مع قطع النظر عن هذا الشخص صادق بدل انكما ان صادق بدل
على تبيين صادق اجتماعا واجاب عنه بعض الاكابر بان ههنا تشخصين تشخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس خبري البتة
باتفاق القائلين ثم لم يتفق تشخص آخر عند حصوله في الحس فاذا قطع النظر عن تشخصين تشخص يبقى المعلوم بتشخصه والتشخصي يدعي ان تشخصين تشخص
عن الشبهة البديعية فان قلت كيف يتبع تشخص الخارج في الحس مع المصادقة بين الوجود والتشخص وان ليس في الحس وجود خارجي فليس
بتلك تشخص خارجي قلت هذا لا يراد الا في هذا المقام فان المقام مقام نقل المذاهب وليس عمدة الصحة والفساد على الناقص حصول
التشخص الذي عرض له في الخارج من جهة قد نصوا عليه بخصوص غير قابلة للتداول مع انهم يقولون ان تشخص في ظرف يساوق الوجود
في ذلك الظرف فلا يصح تبدل الوجود في ظرف التشخص واما بقا التشخص في ظرف آخر مع عرض وجودا آخر فلا ينبغي قتال فيه حتى
اتصل وبعد التلويح التي اى بعد اجمال الجواب وتفصيله هذا جواب آخر عن النقض بصور الخبريات الحاصلة في الحواس مطلقا تقريره انك
قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود ذهني لا يحد وخذ الوجود الخارجي في ترتيب الالوان وهو لا يصدق الاعلى ما فيه نوع من الاشتراك
وهو الاشتراك على وجه الاجتماع قال في الحاشية حاصل هذا الجواب ان المراد بالهوية الشخصية هوية يتبع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع
والصورة الجوهرية الحاصلة في خيال زيد مثلا من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في ذلك الخيال ينطبق على تلك الصورة
في اتي خيال تحصل على وجه الاجتماع قد سبق ان الصورة الحاصلة في الخيال والوهم وكذا الصورة الحاصلة في الحس انما هو في الحس المشترك حال كونها عند الحس انما هو بين الحاصل في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية بل
المشترك حال كونها عند الحس انما هو في الحس المشترك حال كونها عند الحس انما هو بين الحاصل في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية بل
بالوجود الذي يحد وخذ الوجود الخارجي ومن حيث هي اي مع قطع النظر عن تشخص الحس والعوارض المرتبة على تشخص موجود الوجود
لا يحد وخذ الوجود الخارجي ونطبقه على تلك الصورة في اي حس تحصل على سبيل الاجتماع فتلك الصورة موجودة ذهنية وغير متمايزة
بالهوية انما غير متميزة على هوية يتبع عن الاشتراك الاجتماعي ولكنها مع ذلك ليست بكلية كما قال ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحواس
لان منها ما الكلية جواز التلويح على الاعيان الخارجية محقق كانت ام مقدره على وجه الاجتماع انتهى يعني ان الصور الحاصلة

فان انحازة جميعين الاول ان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له هوية مغايرة حقيقة حتى يتجاوزها معا واجاب بان تعالى شيء واحد في صفاته الا ان ذلك الشيء ليسى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هويي هويته من حيث انه المميز له تعالى على وجه لا يمكن فرض الشك فيه فقد كان الواجب بحقيقة هويته شخصية متغايرتين اعتبارا ثم اعترض عليه بالتعسف وبين الحشي وجه التعسف بان المتبادر من قوله فان انحازة تغاير المميزين بالذات وهما هاتما متغايران اعتبارا والاولى في وجه التعسف ما قال بعض الاساتذة روح الدرودحان المتبادر من التغاير تغاير المميزين اما بالذات او بالاعتبار بحيث يكون جهة التغاير متقدمة على صدق المفهومين وهما بعد تسليم التغاير متاخر عن صدق المميته وتستقص وهذا النوع من التغاير غير التغاير المعبر عن عدم الوجه الثاني من الاعتراض ان الجزئيات المدركة بالحواس المرتمية في القوى الباطنة متخارفة عن غير بالحققيقة والمميته معا ليست موجودات خارجية بل هي موجودات ذهنية واجاب عنه الشارح بان الدرك بالحواس لا يتجاوز في تحققه الذهني بهيئة هويته متضمنة بها في هذا التحقق ثم اعترض عليه بانه تسف وبين الحشي وجه التسف بان المتبادر من قوله فان انحازة كون الموجود الذهني غير متجاوز بهيئة متضمن الى المميته في اي ظرف كان قال بعض الاساتذة روح الدرودحان في وجه التسف ان الظاهر من كلام المصنف في تقسيم عدم الانحياز في الوجود الذهني مطلقا فالقول بالانحياز انما يخالف لما سبق بطلان الانحياز الذي سلمه الجيب هو الانحياز الذهني بالهوية العينية وهو غير معقول لان الوجود الذهني لا يوجب هوية على جهة في الذهن لان الهوية مساو قمع كل وجود والوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية العينية قد تقدم في الخارج ولا يتفاوت الحال في الوجود الذهني وادور عليه بعض الاكابر قد بان هذا القائل قد حسب مقصود الجيب ان الموجود في الحاشية ليس له هوية يتجاوز بها اما الهوية الهوتية الخاضعة بها لمتان الموجود الذهني فادور ان الهوية قد تقدم ويتيق الموجود الذهني وهذا توهم فاسد لان مقصود الجيب من المتجاوز في الحاشية له هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية هي الهوية التي بها لمتان في الوجود الخارجي ولا يضر انتفاء الهوية عن الخارج لهذا الوجود الذهني وان اراد بهذا القائل ان بني الجيب انحياز الموجود الحسي بالهوية العينية الحاصلة في الحس وهو فاسد لان الهوية العينية مساو قمع للوجود العيني فلا يصح حصولها في الحاشية ففني هذا البطلان لقول الفلاسفة ولا يضر في هذا المقام واليقولوا يريد هذا لا يتوجه عليه ان الهوية العينية قد تقدم عن الخارج ولا يتيق الوجود الذهني ثم ان اسلم انما هي المساو قمع بين الهوية العينية والوجود العيني في الخارج فلا يصح انتفاء الوجود العيني مع بقائه الهوتية في الخارج ولا قباضة في حصول الهوية العينية في الحاشية مع عروض وجود آخر قوله اما ان لا يقبل عدمه اراد بعدم العدم المطلق المراد بعدم المطلق طبعية العدم العدم المطلق المعطل فانه عدم خاص فالاصل ان الواجب لذاته باقنع عليه طبعية العدم فيكون الوجود المطلق للمقابل له ضروريا وهما كلام من وجوه منها ان الزمان يستحيل عليه العدم المطلق او يستحيل عليه العدم السابق والعدم اللاحق فهو واجب وجوه اية ان الزمان لا يستحيل عليه سلب طبعية الوجود بل انما يستحيل عليه سلب الوجود الخاص عن الوجود السابق واللاحق ولا يلزم منه تحاله العدم مطلقا واليه اشار بقوله فلا يشك بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته ووجه تخصيص نفى العدم اللاحق عن الزمان مع انه لا يقبل العدم السابق ايضا عند عدمه انه فاعل في حدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده تفصيلا في الواقع قال في الحاشية اراد بالزمان نفسه كما هو منهج الفلاسفة من ان الزمان امر متقدم متصل غير قار الا بجزء موجود في الخارج بنفسه غير متناه او اسماه هو الآن السبيل انتهى هذا مختار جماعة من المتأخرين فغندم الزمان موهوم والموجود في الخارج انما هو الآن السبيل الذي هو راسه ومنها ان كل كمن يستحيل عليه العدم المطلق

لان اعدام المطلق ينحصر في الممتنع وكل ممكن موجود في علم الواجب ضرورة ان العلم مسلوب للتميز والتمييز بان الوجود غير معتدل واجب بان
المراد يستحيل عليه عدم المطلق لذاته وهو ينحصر في الواجب واما الممكن فلا يستحيل عليه عدم المطلق لذاته بل بالنظر في علم الواجب واما ان انتفاء
الوجود لذاته ينفي بالذات الاستحالة على الواجب تعالى فانتفاء جميع انحاء عدم لا يكون مستحيلا عليه تعالى ايجاب بان الوجود والعدم ينفي خارج عن
المقسم اذ المقسم للواجب ويمكن للوجود الخاوي فالواجب مالا يقبل عدم المطلق بالنسبة الى الوجود الخاوي فلا نقض بانتفاء الوجود والعدم
والتحقق ما لا يقدح في الاكابرقة ان الواجب لا يمتنع عليه جميع انحاء عدم الذي ينفي الواقعية وانتفاء الوجود والعدم ينفي لا ينفي كون الواجب
موجودا في الواقع كما ان انتفاء وجوده في مكان مخصوص لا ينفي كونه موجودا في الخارج قال في الحاشية المتعلقة على قوله عدم المطلق
نفس عدم من حيث هو في الواجب بالنظر في ذاته متنع كما ان الوجود المطلق للمقابل له بالنظر في ذاته ضروري يعني ان المراد بعدم المطلق
ليس ما هو المصطلح بل المراد بطبيعة عدم اى سلب طبيعة الوجود فالواجب مالا بطبيعة الوجود ضروري ويستحيل عليه طبيعة عدم والممكن ليس له
طبيعة الوجود ضروريا ولا سلب طبيعة الوجود ضروريا بخلاف الزمان فان كل اس من الوجود وعدم بالنظر اليه ممكن فاقول بعض جملة يونان ان
الزمان واجب الاستحالة لعدم السابق واللاحق عليه ليس بشئ لان الزمان يمكن سلب طبيعته الوجود عنه واما يمكن في الزمان هو حقوق عدم
وهو عدم خاص ولا حقوقه وهو وجود خاص وهما اى حقوق عدم الذي هو عدم الخاص ولا حقوق الذي هو الوجود الخاص خارجا عن نفس
الوجود وعدم لان حقوق عدم سلب الوجود الخاص ولا يلزم من استحالة سلب الوجود الخاص استحالة سلب الوجود مطلقا بل يمكن سلب الوجود
انطلق بان لا يوجد اصلا ولا حقوق عدم ضرورة الوجود الخاص وضرورة خصوص الوجود لا ينفي الامكان فان قلت ان الزمان ليس
استحالة عليه عدم السابق واللاحق فاستمر الوجود واجب لانه اذا امتنع احد النقيضين وجب انقيض الآخر والوجود المستمر يخرج من الوجود
في الواقع فالوجود المطلق ضروري للزمان اي قال نقض عدم السابق وعدم اللاحق سلب لعدم السابق واللاحق وهو اعلم من الوجود
المستمر فانه يصدق بانتفاء الوجود واما مثبت الوجود المستمر فعلى تقدير استحالة عدم السابق واللاحق يجب سلبها لانهما خاص من سلبها
اعني الوجود المستمر ضرورة خصوص الوجود وعدم في الممكن لا ينفي الامكان فاما انتمى قال بعض الاكابرقة ما ذكر من عدم منافاة ضرورة عدم
عدم الامكان ان كان صحيحا لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طبيعة الوجود وسلب ضرورة رفع طبيعة الوجود لا عن سلب ضرورة
الوجود الخاص وسلب ضرورة رفع الوجود الخاص فلا يكون ضرورة رفع الوجود الخاص منافيا لامكان لكن ما ذكر من عدم منافاة ضرورة
خصوص الوجود لامكان والاحتياج فاسد لان ضرورة الخاص يستلزم ضرورة المطلق بدياته فاذا كان خصوص الوجود ضروريا كان الوجود
المطلق ضروريا وفيه ان عدم اللاحق عدم خاص وهو انتفاء الوجود واللاحق في ذاته لا يمكن ان يكون الوجود واللاحق ضروريا وضرورة الوجود الخاص
يستلزم ضرورة الوجود المطلق فيكون سلب طبيعة الوجود محال فيلزم كون الزمان واجبا ايضا السلب طبيعة من الطبع لطبيعة اختصاصية
فيلزم كون ضرورة عدم الخاص مستلزما لضرورة عدم المطلق ضرورة عدم الخاص ينفي الامكان والحق ان ضرورة الخاص انما
يستلزم ضرورة المطلق في ضمن الخاص للمقطع النظر من تحققه في ضمنه وهو ليس ضرورة المطلق حقيقة والواجب ان يكون بضرورة المطلق
من حيث هو كذا وكذا الانتفاع ان يكون بضرورة عدم المطلق لاس حيث تحققه في ضمن الخاص فخال قوله وانما راه اعلم انه قال الشارح

لا يوجب بالضرورة لذاته احتراز عن الواجب بالغير وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً فلا يمكن بالغير بل رعاية لموافقة قيد لذاته في الواجب
 وانظار لمكان الامكان مقتضى الذات وادور عليه بان الامكان لا يكون مقتضى الذات واجاب عنه محشي بوجدين الاول ما اشار اليه بقوله
 فيدمساقته يعني ان العقل باقتضاء الذات للامكان مسافة وللادوية عدم اقتضاء الغير لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات
 لا سلب الضرورة الناشئة عنها يعني ان قيد لذاته ليس قيد السلب بل هو قيد للسلب فلا يكون السلب مقتضى الذات ضرورة انه يجامع
 الوجوب بالغير والامتناع بالغير يعني لو كان لذاته قيد السلب لكانت الضرورة المسلموبة مطلقه وسلب الضرورة المطلقة انما يكون باقتضاء
 جميع انحاء الضرورة فاشية كانت او غير انما يجامع الامكان الوجوب بالغير والامتناع بالغير وفيها ضرورة غيرية ولو كان الامكان عبارة عن
 سلب مطلق الضرورة فهو ان كان يجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لكن يجامع الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا لان فيهما
 سلب ضرورة الغيرية فكيف يكون مقابلا لما اورد وعليه بانهم قالوا في نفس الامكان بالغير انه لو كان بالغير يلزم تواردها على اثنين مستحقيتين
 اعني الذات والغير على شيء واحد وهذا صريح في كون الذات مستقتضية له واجيب بانها كانت الذات كاشية كانت بمنزلة العلة والخالف الذي يلزم
 في تواردها الحلال المستقلة على ذات واحدة يلزم من ورود العلة على الذات كاشية فيها والثاني ان العقل بان الامكان ليس مقتضى الذات
 كونه عيانية عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات لاعتناء سلب الضرورة الناشئة عنها مسلم الا انه يمكن ان يقال سلب الضرورة الناشئة
 عن الذات ناش عنها بان جعل السلب محمول سالبته المحمول اسي لاعتناء السلب نحو من الشبوت ويجعل السلب محمولا على ان اقتضاء الذات
 للسلب لا العقل بدون اعتبار الشبوت اذ السلب البسيط لا يكون بعلة فلا يكون الذات عليه مقتضية للسلب البسيط وبالجملة الضرورة المسلموبة
 ليست ضرورة مطلقة بل هي مقيدة بالناشئة عن الذات فيكون سلب هذه الضرورة اذا كان السلب محمول سالبته المحمول مقتضى الذات
 ويجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير وانما لم يعتبر الايجاب العدولي لانه موقوف على وجود المثبت له فيلزم تقدم الوجوب على الامكان
 بخلاف السلب المحمول على ما عليه للتأخر وادور عليه وجوده الاول ما قال ولكن الخارج عن المحصر الحقيقي هو السلب البسيط يعني ان
 الخارج عن محصره هو في الوجوب والامتناع والامكان هو السلب البسيط لا السلب الثابت فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات
 والامتناع ضرورة العدم بالنظر اليها فالعلم بان الامكان سلبها سلبا بسيطا اختل المحصر والثاني ما اشار اليه بقوله بل ليس بهذا اقتضاء
 ليس في حد الامكان اعتبار الاقتضاء لاني الضرورة ولا في سلبها فان الامكان سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات سلبا
 بسيطا وهذا السلب لا يصح انفكاكه عن الذات في مرتبة من المراتب وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء بل يدل على عدم الاقتضاء او على
 تقدير الاقتضاء كانت الذات متقدمة على هذا السلب فيلزم انفكاكه هذا السلب عن مرتبة الذات ههنا استلزام بمعنى مطلق امتناع الانفكاك
 وهو غير الاقتضاء والناشئة والثالث ما قال وعلى كل تقدير يراى سواء كان ههنا اقتضاء او لا يكون لا يلزم من سلب المقيد السلب بالمقيد يعني انه
 لا بد من تقييد الضرورة المسلموبة بتقييد ليس الامكان عبارة عن سلب مطلق الضرورة بل هو سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات ولا يلزم
 ان يكون السلب مقيدا بهذه التقييد حتى يكون السلب ناشئا عن الذات لان تقييد المقيد في المقيد لا يرفع المقيد وسبب التقييد في مقاديره
 وهو ان الممكن لذاته المشهور ان الموجود الخارج يتقسم الى مجموع والعرض والحق ان المقسم اليها هو الموجود في نفس الامر مطلقا لا الموجود الخارج

لان العلم والعدد والنسب اعراض وليست بموجودة في الخارج على ما ذهب اليه المحققون اعلم انه لا يرب ان من الاعراض ما لا توجد في الخارج بالنسبة
والاعراض فانها لا توجد خارج المشاعر بل ما توجد في الازمان والصورة الذهنية عرض في الزمن مع انها ليست بموجودة خارج المشاعر ولا موجودة في
وجود تيرتب عليه الآثار الخارجية لكونها موجودة بوجد ظلي عندهم فلا يجوز ان يكون مقسم الجوهري والعرض الموجود في الخارج سواء اريد به الموجود خارج
المشاعر او اريد به الموجود بوجد تيرتب عليه الآثار الخارجية فالحق ان مقسم الجوهري والعرض هي المميته الموجودة بوجد مطلقا ذهنيًا كان او عينيًا
والوجود العيني اعم من ان يكون بنفسه او بتبشائه على هذا الامور العامة اعراض كالامور الانشائية لانها قائمة بالموضوعات قياما انشاعيا
وتخصيصا بالقيام لما اخذ في تعريف العرض بالقيام الانضمامي تخرج المقولات النسبية والكيفيات الانشائية والكم المنفصل عن الاعراض
اذ هي باسرها انشائية وبالجملة لا فرق بين الامور الانشائية والامور العامة فلما وجد بعد هذا من الاعراض دولن الاخرى ومن زعم ان مقسم
الموجود خارج المشاعر لما ورد عليه ان العلم والعدد والنسب اعراض مع انها ليست بموجودة في الخارج اجاب عنه بوجوبين الاول بالاشارة اليه
بقوله والقول بان عداس الاعراض من قبيل السامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية في القيام بالموضوع والتصايف بها والثاني ما هو
اليه بقوله وبان الجوهري والعرض قية القسم لانفسه يعني ان الجوهري والعرض ليسا مقسمين بل باقتيدان للقسم والقسم الموجود في الجوهري والعرض
العرض قية القسم بخلاف ان يكون اعم من المقسم بخلاف ان يكون اعم من المقسم بخلاف ان يكون اعم من المقسم بخلاف ان يكون اعم من المقسم بخلاف ان يكون اعم من المقسم
مع انه مخالف لقسمه في الثاني ان كتابا من لم يرمو العرض في شيء من المواضع بحيث يتناول كل فرد منه فانه لم يسمو به معنى الجوهري والعرض الا
في نفس هذا المقسم ولم يسمو به في موضع آخر عند ذكره على ما يستفاد من هذا التقسيم فان قيل فحينئذى حين كون المقسم الموجود في نفس المقسم
ان يكون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس المعتبر تحت مناشئة ما لا يمكن ان تدخل في الجوهري فلا بد ان تدخل تحت العرض الا
يختل المحصر مع انهم لم يعيدوا بانها علة التركيب العقلي معتبر فيها في افراد ما ينقسم الى المقولات والادوار التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات
بالاندراج تحتها كما يقال المهيئات اما جواهر او اعراض فيكون المندرج تحت المقولات مركبا عقليا ولا يلزم ان يكون المقسم مركبا عقليا حتى يكون
الجوهري مع كونه مقولة مركبا عقليا وفي بعض النسخ فيما ينقسم اليه المقولات وهذا ظاهر لان المقولة عبارة عن الجنس العالي فيجب ان يكون له اصل
والحاصل ان الامور المندرجة تحت مقولة من المقولات تكون مركبات عقلية فلو كانت الامور العامة اعراضا يجب اندرجها تحت احدى
مقولات العرض مع انها ليست بمندرجة تحت مقولة من المقولات واذا لم تكن مندرجة تحت مقولة من المقولات فتكون الامور العامة خارجة
عنه اي عن العرض لكونها اوصافا عقلية فية ان هذا لا يدفع الاعتراض اوصافه انه على تقدير كون المقسم الموجود في نفس الامر بزم كوالى يكون
اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر ولا يمكن ان تدخل في الجوهري فلا بد ان يدخل تحت العرض والاختلال المحصر مع انهم لم يعيدوا
من الاعراض والقول بان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم اليه المقولات فتكون الامور العامة خارجة عن العرض لكونها اوصافا عقلية غير وافية
له لان اختلال المحصر باق بعد ولو خصص المقسم بالموجود الذي يخص في المركبات العقلية فلا عيب عن التكلف واعلم انه لا يلزم من عدم اندراج
الامور العامة تحت مقولة ان لا تكون اعراضا اذ العرض غير مختص في المقولات الشاع كالفصل عليه في قاطع فيرأس الشفاء فالاعراض
كالوجود والوحدة وغيرهما اعراض قائمة بالموضوعات قياما انشاعيا مع عدم اندراجها تحت مقولة من المقولات ولعمري ما قال بعض الكبار

ان الاستدلال بهذا الوجه على عدم كون الامور العائمة عرضاً موقوف على ان العرض منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عموماً لكل ما يندرج تحتها وان الامور العائمة كلها ليس بالطور الكلي في حيز المنع الاول فظاهر ان المقولات الواحدة عرض وحاشية عن المقولات واما الثاني فلما خرم صرح ان المقولات غير مندرجة تحت المقولات اندراج نوع تحت بل صدق الجواب عليه صدق عرضي وقالوا التصوري الفصول فالصور غير مندرجة تحت المقولات بحيث تكون مركبة منها ومن غير ما اذا جاز في بعض الموجودات ذلك فليجرب مثلاً في الامور العائمة البيضاء والسوداء والياض ونحوها عندئذ يسلطونها على فليس واحد من المقولات ذاتية لما مع صدق ركن العرض عليه ويرغمه ذهباً للفساد فليكن الامور العائمة من هذا القبيل واما الثالث فالجواب على بساطة الوجود ونحوه لا على بساطة كل امر عام مع ان موصوفاتها اي موصوفات الامور العائمة ليست بموصوفة لها لان الشئ لا يقوم وجوده مثلاً للموضوع لا بد وان يكون مقوماً لما حل فيه وانما لا يكون شئ مقوماً لوجوده مثلاً لا استحالة تقدم الشئ على نفسه وتقوم لا بد وان يكون مقوماً على ما يقوم عليه وانت تعلم ان احتمال انحصار التكلف بتخصيص المقوم باق بعد ادور عليه بعض الاكبرية بوجوبين الاول ان هذا ما يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضاً واما في الوجود المصدري فلما اذ ليس موجودية الموجود به فلا باس بان يقرر للميتة ثم يقوم وجوده المتمتع كما في سائر العوارض ولو كان الوجود عين للميات فالحال للميات في الجوهرية والعرضية وتقوم المحل وعدوه فوجود الجوهري هو لعدم كونه في موضوع وجود العرض عرض كونه في موضوع وانت تعلم ان كان المراد بتقوم الميتة لوجودها المتمتع بانها مقومة لوجودها المتمتع في الزمان بعد الانشعاع فلما نحن في ما فيه ان مقومة الذهن لا الميتة لانه صنعت قائمة بالذهن قيام العرض بالموضوع وان كان المراد بها انها مقومة لوجودها بالموجود لوجود المنشأ ففيم ان تشاهد ان كان صنعت زائدة على الميتة فيكون تقويمها له عبارة عن تقويم شئ الذي هو صنعت منقصة فيلزم تقدم الشئ على نفسه كما لزم على تقدير كون الكلام في الوجود الحقيقي وكونه عارضاً وان كان شئ نفسه نفس الميتة فقدم تقدم الشئ على نفسه ظاهر جدا واتاني انه لو تم ما ذكره فلا يتم الا في الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الامور العائمة فليتأمل قال في الحاشية في اشارة الى ما يرد عليه هو انه يحتمل انحصار المقترية في التقسيمات اذا الامور العائمة ليست بجواهر فليعلم لكن اعراضاً ايضا يطل حصراً لوجود الممكن في الجوهري والعرض ولكن ان يقال في جواز ان الوجود والامكان ونحوهما ما خذ في التقسيم فليقسم للجوهري والعرض الموجود الممكن في نفس الامر وهو اي اقسام وما خذ فيه بان يكون جزءاً للميتة من جملة الاقسام والايلازم كون الشئ وجوهراً فذا انفسه وكله فلا يكون الوجود والامكان وغيرهما جواهر ولا عرضاً بل هو ما يصدق عليها لوجب صدق المقسم وجوهراً على الاقسام فلا يحتمل انحصار الاختلال بما يلزم لو كان داخل تحت المقسم ولا يخل تحت قسم من الاقسام وههنا ليس لك اذا الوجود ونحوه ما خذ في المقسم وليس داخل تحت ادور عليه بعض الاكبرية والابان الوارد بجملة المقسم قال ان اللازم من بيان ان موصوف الوجود وليس موضوعاً فالوجود موجود ولا في موضوع فيلزم ان يكون جوهراً ولا وجوهراً لاختلال انحصار بيان انه ليس في موضوع الا ان يرد في تعريف الجوهري قيداً لانه كونه موجوداً في المادة او قائماً بنفسه وثانياً بان ما قال في العذر غير تمام لان الماخوذية في التقسيم لا ينافي كونه من الاقسام بل يؤخذ فيه ان صدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والا اخل بجملة قطعاً وفيه ان يصدق عليه المقسم ان كان متناً للمقسم او عام منه فلا يكون من جملة الاقسام والمراد باليوجد في المقسم ما يكون مساوياً للمقسم او عام منه فيمكن ان يقال بعض الامور العائمة اعني ما يشتمل المقسمين لا يمكن ان يؤخذ في المقسم لعدم كونه مساوياً للوجود في نفس الامر بل خص منه لصدق الموجود في نفس الامر في القسم الثالث بدونه

فيصدق عليه انقسم صدق الكل على الفرد فلا بد من دخول في جملة الاقسام والاكمل المحصر قوله اي في محل آه لما كان ظاهر الكلام معها ما يكون تقويم المحل على اتي وجب كان سواء كان طبعية المحل او شخصية كما في كونه موضوعا وليس كماله والالكان كل محل موضوعا لوجوب احتياج المحل مطلقا في تنخصه الى المحل فتسوي له اي في محل يقوم ذلك المحل الى حال من حيث العموم والخصوص يعني يكون المحل العام مقوما للمحل الخاص العام والمحل الخاص يكون مقوما للمحل الخاص والاحتياج في ان يكون بعض الاعراض من حيث العموم علة لتنخص المحل او من تمتات تنخص المحل كما قالوا الزمان علة لتنخص الحركة والالين والشكل والمقدار تمتات لعلة لتنخص الجسم فلا يثبت تنقض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض ولا تعريف للموضوع بخروج محالها ما عدا مقتضى تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض فلما قال فلما مادة التي هي محل الصورة يقوم داخل في ما من الاعراض القائمة به من حيث العموم والخصوص يعني ان المادة وان كانت موضوعة بالنسبة الى الاعراض القائمة بها كالليفية الاستعدادية وغيره لكن لا يقوم المحل الذي هو الصورة بهاتين الخصيتين يعني ان المادة لا تقوم الصورة الحالية فيها حتى العموم والخصوص بل انما تقوم من حيث الخصوص لا من حيث العموم واذا لم تكن مقومة لها من حيث العموم فلا تكون موضوعة بها فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى السيولي اصلا بل السيولي يحتاج اليها في وجودها وتصلها فالي سيولي مادة لا تصور الحالية فيها لاحتياجها اليها وموضوعتها لها القائمة بها لا تستلزم اعتبارها والموضوع عبارة عن المحل المستغنى عن المحل بنفس حقيقة وان كان محتاجا الى المحل العام بحسب الخصوصية والعرض عبارة عن المحل المحتاج الى المحل بنفس حقيقة فلا يكون تعريف للمادة منتزعا بموضوعات الاعراض المذكورة وذلك لان الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي ولا بد للاعراض من ان تكون محتاجة الى محالها من حيث هي بل الصورة محتاجة اليها من حيث الخصوص فقط والعرض كما يكون محتاجا الى المحل من حيث الخصوص يكون محتاجا اليه من حيث العموم ايضا واذا لم يكن المحل من حيث العموم محتاجا الى المحل فلا يكون المحل عرضا ولا محله موضوعا وما عدا مقتضى تعريف الموضوع بخروج محال الاعراض المذكورة فلما قال بخلاف العرض فانه من حيث هو محتج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص محتج الى المحل الخاص فلا يخرج محال الاعراض المذكورة عن تعريف الموضوع لان تلك الاعراض من حيث هي محتاجة الى المحل المطلق وان كان خصوص المحل محتاجا الى المحل من حيث هو هو الحاصل ان محل الصورة محتج اليها في الوجود يعني ان طبعية المحل محتاجة الى طبعية الصورة وخصوص الصورة محتاجة الى خصوص المحل بخلاف العرض فان طبعية المحل غنية عن طبعية العرض كما ان خصوص المحل غني عن خصوص العرض فاحتياج طبعية المحل الى طبعية المحل في الوجود وغناها عنها في الوجود مدار جبرهية المحل وخصيية المحل الاول يسمى صورة والثاني عرضا ومحل الاول مادة ومحل الثاني موضوعا لتحقيق ان معنى احتياج العرض لمطلق الى الموضوع المطلق والخاص الى الخاص ليس الا ان مطلق وجود العرض محتج الى مطلق وجود الموضوع وجوب العرض الخاص محتج الى الموضوع الخاص ولا يخفى على مستيفظان الصورة بالقياس الى المادة ايضا على هذه الشاكلة اذ وجود الصورة الخاصة محتج الى المادة الخاصة ضرورة ان تنخص المحل كما تفر عنه ثم ما احتياج وجود الصورة المطلقة الى وجود المادة المطلقة فلان حلول الصورة الخاصة في المادة يستلزم حلول طبعية المطلقة فيها وهو يستلزم ان يكون طبعية الصورة محتاجة الى المادة او المحل لا يتصور بدون الحاجة الذاتية وقد تضمنوا عليه الفهم حيث اثبت السيولي في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفكاك

بان الجمعية طبيعية نوعية وقد احتاجت الى المادة في الاجسام القابلة للانكسار فلا تكون غنية عنها لانهما لا الماحلة فيما بل تكون محتاجة اليها
لذا تحتاج اليها حيث كانت واذ كان حلول الجمعية الى صفة في المادة مستلزما للحلول طبيعتها المطلقة والحلول لا يتصور بدون الافتقار
الذاتي فيكون مطلق وجود الصورة اعم محتاجا الى مطلق وجود المحل فلا فرق بين العرض والصورة بهذا الوجه اصلا وفقه الامر ان الحلول عبارة
عن نحو الوجود ولذا قيل حلول شئ في شئ عبارة عن وجوده له وسمي ان شاء الله تعالى ان مصداق الوجود هي نفس الجمعية الطبيعية التي حلت
في شئ يكون بنفس ذاتها ومع حقيقة مصداق الحلول ومطابق الوجود الناعمي بل الامر ان عليها في الصورة لما كان وجودها مع حلولها في محلها
كانت بنفس ذاتها ومع حقيقة مصداق الحلول ومطابق الوجود الناعمي فلا يجوز ان يكون مستغنية عن المحل بنفس حبيتها بل هي فيها لا
اليه خصوص ليقوا وهذا بعينه شاكلة العرض كما لا يخفى فاستبان ان الفرق بين العرض والصورة لا يمكن بالنحو الذي ذكره غاية ما يمكن ان
يقال في الفرق بينهما ان اشتراكا في كونها عالين في محل لكن العرض محتاج الى المحل مطلقا يعني ان العرض الخاص محتاج الى المحل
الخاص والعرض المطلق محتاج الى المحل المطلق وحمل العرض لا يحتاج اليه اصلا الا المحل المطلق الى العرض المطلق ولا المحل الخاص الى العرض
الخاص ولا المحل الخاص الى العرض المطلق ولا المحل المطلق الى العرض الخاص واما الصورة فالتامة الخاصة منها محتاجة الى محلها الخاص ضرورة
ان تشخص المحل فرع تشخص محل وتحتاج في وجودها المطلق الى محلها المطلق لا انما طبيعية ناعية وتحتاج محلها الخاص الى طبيعتها المطلقة وطبيعتها
المطلقة شريكة لعلها كما ثبتت في محله وبهذا يظهر الفرق بين المادة والموضوع اذ المادة تقتضي وجودها بالفعل الطبيعية ماضية الى خصوصياتها
والموضوع لا يفتقر في وجوده بالفعل الى ماض في اصلا لا الى مطلقه ولا الى خصوصه وبعد في كلام قد ذكرناه في شرح الهدية السعيدية واعلم انه
لما اشترط فيهم ان اتصاف شئ بشئ فرع وجود الموصوف اور وعليه محقق الدواني بان البيولي متصفة بالصورة مع انه ليس للبيولي تقدم
على الصورة بل الصورة متقدمة عليها واجاب عنه المحشى في الحاشية بقوله اتصاف البيولي بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدمة
على وجود البيولي وذلك لان البيولي امر بهم في حد ذاتها حتى ان فليتها فعلية القوة وجوبها جبرية الاستعداد وليس شيئا متصلا بالم
يقترن بالصورة ومن حيث انها صورة متقدمة متاخرة عنه اذا البيولي بعد اتصافها بالصورة المطلقة توجد تقيده تشخص الصورة والحاصل
ان الصورة المطلقة متقدمة على البيولي في وجود نفسها ولا يمكن وجودها مجردة عن العوارض المتشخصة كالوضع المعين والمقدار والشكل والمميزين
وقال بلما هي البيولي فهي محتاجة الى البيولي في تشخصها فالصورة المتشخصة لا افتقارها في وجودها الى البيولي تكون حالتها فيها وليكن الاتصاف بها
انضماميا يتوقف على وجود المحل في الخارج واتصافها بالصورة المطلقة اتصافا تنزاعيا كما سيصرح به في الخواشي الآتية بناء على ان البيولي
امر بهم والصورة شئ متصل ولا معنى للانضمام متصل الى المبهم فاتصافها بالاتصاف اتصافا تنزاعيا وهو لا يستدعي تقدم وجود الموصوف فيكون
البيولي قد قصورت اى صارت ذات صورة مطلقة ووجدت قصورت اى صارت ذات صورة معنية وهذا معنى قولهم البيولي محتاجة
الى الصورة في وجودها والصورة محتاجة اليها في التشخص انتهى انت تعلم ان الصفة في الاتصاف الانزاعى لا تكون موجودة في الخارج كقول
مغاير لوجود الموصوف بل الموصوف يكون في الخارج بحيث يصح اتزاع الصفة عنه والصورة موجودة بوج ومغاير لوجود البيولي ولا معنى
لكون الحال في البيولي شخص الصورة فقط لما عرفت ان حلول الشخص مستلزم لحلول الطبيعة قطعاً ولا دخل فيه لانتزاع اصلا ثم الاتصاف

الاتزامي وان لم يستوعب تقدم الموصوف لكن لا اقل من وجوب المعينة بين وجود الموصوف والاصح استيعاب شيء من المعدوم المحض
فانهم واجاب لمحقق الدوالي عن هذا النقص اوجبين الاول ان علة الميولي نفس الصورة والاصناف الميولي بالصورة متجاوزان يكون
متاخر عن الميولي فلا يخدور وهذا ما يصح لو لم يكن نفس احية الصورة حاله في الميولي وتصيجه حاله فيها بعد تحققها في نفس المخرج من حلول
شيء في شيء لا يمكن بدون الحاجة الذاتية كما تقرر عندهم مع ان تاخر حلول الصورة عن نفس الصورة مخالف لتفسيرها تاتم الثاني ان اتصاف
الميولي بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على الميولي وان كان متاخر عن وجودها الذهني وهذا الاتصاف ذهني والاتصاف بالهوية
المعينة متاخر عن وجود الميولي ويرى عليه ان الاتصاف بصفة موجودة في الخارج لا يكون الا بوجود تلك الصفة في الخارج ومنها الصورة موجودة
في الخارج فيكون الاتصاف بهما يعني في الخارج لاني الذين والاضا اتم قد صرح ان الميولي والصورة مثلا ذمتان في الخارج وان الصورة
المطلقة شركة لعلة الميولي في الخارج وظاهر ان كون الصورة المطلقة شركة لعلة الميولي وكون الميولي علة قابلية لما يلزم وجودها كالتسا
والتشكيل ليس اللاحسب لوجود الخارجى اللاحسب لوجود الذهني فلا معنى للقول بان اتصاف الميولي بالصورة ذهني ومنها كلام طويل
قد استوفينا في شرح الهدية السعيدة وفي رسالة مفردة لنا في هذا البحث والسر فيه ان العرض لمعية ناعية محض والصورة طبيعية مستقلة
من حيث هي وغير مستقلة باعتبار العوارض مثال انت تعلم ان ان ارد يكون العرض طبيعية ناعية وكون الصورة طبيعية مستقلة ان
بطبيعية حال في محل تلك الصورة فضايعت ان العرض والصورة في سبيل واحد وان ارد معنى آخر فليصور حتى يتطرق في قولهم هو الماد
آه المادة ههنا هم من الميولي فان محل الصورة الجوهرية المعينة هو المركب من العناصر الاربعة بناء على بقا صور البسائط في المركبات كما صر
بعض المحققين فاعاورد على تعريف الموضوع بالمحل المستغنى عن الحال بان محل الصورة المعينة هي المادة وهي اي المادة الغضوية غير محتاجة
اليها اي الى الصورة المعينة لاني الوجود مع ان المادة لا بد وان تكون محتاجة الى الصورة في الوجود لان الفرق بين الجوهر والحال العرض
ان الحال ان كان محله موجودا وهذا الحال انما يوجد بالفعل محله فهو عرض ان كان محله لم يوجد بالفعل الاسباب ذلك الحال ولذلك الحال حق
في إيجاد محله بان يكون نفس مية شركة لعلة فهو الصورة ولاني تحصل النوعي اشارة الى وضع ما قيل ان الحال الذي يحتاج اليها المحل في وجود
بالفعل او في تحصله نوعا وحققة حقيقة تكون صورة الاعضاء والصورة التركيبية ان كانت لا تحتاج اليها المادة في وجودها بالفعل لكنها تحتاج
اليها في تحصلها نوعا اي اقواتا مثلا فتكون الصورة التركيبية المحصلة لما نوعا جوهر الاعضاء جوهر الماد غير محتاجة الى الصورة التركيبية
اصلا لاني الوجود ولاني تحصل النوعي لانها كانت قبل فيضانا متحصلة بالصورة الجوهرية الغضوية وهي كافية في تحصيلها فلا يحتاج في تحصل
الى تلك الصور اصلا ساقط لان محله هو المركب المتخرج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعينة ليس متحصلا بصورة تجعلها نوعا محصلا
وان كان موجودا وهذا ما يصح لو كان من شروط الصورة ان يقوم محله اما موجودا بالفعل او نوعا محصلا في الحال الذي لا يفيدها وجودها بالفعل
ولا النوعية ليس صورة فالصور التركيبية جوهرها ولكن ظهر من كلام الشيخ في قاطعها حياس الشفاء ان محل الصورة لا بد وان يكون محتاجا اليها
في شئيتية وجوده بالفعل لاني تقدمه نوعا وقد فصل هذا العرض باصل في شئ قد تمت شئيتية قبل حلولها فيه وقد اقرت عن الصورة او الصورة
لا تمل في شئ قد تمت شئيتية قبل حلولها فيه بل انما يصير ذلك شئيا بتلك الصورة على هذا معنى العرض هو الحال في المحل المستغنى عنه

هي بعينها هيولى الجز بعد طرانية معنى انما هو واحد بالوحدة الشخصية المبهمة وكذا هيولى المنفصل معذوال الانفصال هي بعينها هيولى متصل انما
يطلق بالاتصال والانفصال الوحدة الأكثر العارفتان فليست هيولى في حد ذاتها ذات محض حتى تقوم كل صورة في حصتها منها والآن
قابلة للاتصال والانفصال بل كون المنفصل حصته من هيولى والتصلين حصته اخرى منها فلا يشترك هيولى الشخصية بينهما مع بقاء الشخصية
المعنية مع تبدل الصور فظن ان هيولى مع وحدتها الشخصية قابلة للتقابلات ومثل لكل حليته وصورة ولذلك ان تحقيق ان كل صور المركبات كما هي
الماضية هو هيولى من حيث انما متصورة بصور البسائط اجمع فاهيولى بعد كونها مصورة بصور البسائط صارت مستعدة للصورة التركيبية
وان لم تكن بنفسها اوسع واحدة او اثنين او ثلاثة منها مستعدة لها وادنت تعلم ان اشكال لزوم عرفتية الصور التركيبية باق بعدنا لان معنى
اي هيولى تحصل تصورها بصورة ماى بالقدرة المشتركة من صور المركبات التي تصور بصورة معينة منها اى من صور المركبات والآخى ان
لم تحصل محل الصورة التركيبية المعنية التي هي متصلة قبل انضمامها اليه يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل ليعنى ان كل الصورة المعنية التي هي متصلة
لابدان يكون متصلا قبل انضمامها اليه اذ لا معنى لحلول المتحصل في غير المتحصل وتحصل بان تحصيل الصورة النوعية التركيبية المطلقة وتحصيلها باق
اتنزعها والاتصاف الاتنزاعى لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما قال السرفيه ان الاتصاف هيولى بالصورة المطلقة الاتصاف
اتنزعى وهو لا يقتضى تقدم وجود الموصوف فلا يلزم تقدم وجود هيولى على وجود الصورة المطلقة وبالصورة المعنية الاتصاف انضمامى
الموصوف قبل انضمام الصفة والاتصاف الاتنزاعى لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف ان استلزمه والاتصاف الانضمامى يجب ان
يتأخر عنه كما سياتى تفصيل ذلك قد عرفت ان الصفة فى الاتصاف الاتنزاعى لا تكون موجودة فى الخارج بوجوه ومعايير لوجود الموصوف بل
يكون موجودا بحيث يصح انزعال الصفة عنه وهنا الصورة موجودة بوجوه ومعايير لوجود هيولى فلا معنى لانزعال الصورة المطلقة عنها فلما
وجودها وانتم الصورة المطلقة التي اتصاف هيولى بها الاتصاف الاتنزاعى اما ذاتية للصورة المعنية او عرضية لها على الاول لا يصح القول بان الاتصاف
بأحد الاتصاف اتنزاعى وبالأخرى انضمامى لان ذاتى الموجود فى ظرف موجود فى ذلك انظر الى ان معنى على لفظى وجود الكلى الطبعى فى الخارج
وعلى الثانى لاسمى للقول بان الاتصاف بها سابق على الاتصاف بالصورة المعنية لان الصورة المطلقة لا يكون موجودة على هذا التقدير
الابشئتها وعندها وصف انضمامى ضرورة ان القدرة المشتركة بين الصور المعنية بما يتنزع عن الصور المعنية فالالاتصاف بالقدرة المشتركة
فى قوة الاتصاف بالوصف الانضمامى فلا بد وان يتأخر عن وجود الموصوف ثم انه لا يلزم من حلول الصورة التركيبية فى هيولى حال كونها متصلة
بصور البسائط حلول المتحصل في غير المتحصل كما لا يخفى على من رافهم سلمه وبهذا يظهر ان هيولى المركبات خمس مراتب الاول تصورها
بالصورة الكلية المطلقة الثانية تصورها بالصورة الجمعية المعنوية والثالثة تصورها بصور البسائط فى هذه المرتبة وهما تصورها بالصورة المطلقة
للبسائط وتصورها بالصورة المعنوية لئلا الرابعة تصورها بالصورة التركيبية المطلقة والخامسة تصورها بالصورة التركيبية المعنوية انتهى قوله **فان**
والمادة اه المراء بالتبليغ والتبليغ الجزئى لما فيه دفع لما يرد على الشارح من ان قوله والموضوع والمادة متباينان من وجان تحت حمل انذار
ان خصمين تحت الاعم يدل على التباين الكلى بينهما انه قد سبق ان المادة تكون موضوعا بالنظر الى الاغراض القائمة بها ووجه الدفع ان المراء بالتبليغ
الاعم من التباين الكلى انما هو التباين الجزئى وفيه لانه ان المراء بالتبليغ الجزئى ما هو اصطلاح اى معنى الاعم الشال للتباين الكلى وهو موم وخصوص

من وجه فلا معنى لجعله قسما للقبابين الكلي وان اراد العموم والخصوص من وجه فانما يتم لو ثبت ان من المواد ليس بموضع اعتقاد وهو في حيز النقصان
فالظاهر ان الوجه بما قاله الفاضل ميرزا جان ان المراد بالقبابين القبايين بالحيثية والاعتبار يعني اننا لا نصدق ان على شئ واحد باعتبار واحد بل
باعتبارين الاعتبار الامر من التضادين فيما قلناه ان لا يكون اذ اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم ومعروض القبائية والبعديتين حقيقة
وبلذات الاشياء المتقدمة والمتأخرة فالقبول كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاولى هي تقدمها والآخر
متأخرها وهذا المعنى عند عدم ليس لان الشئ من المكانات بل في اختيار الفاعل المختار فاجود مع عدم الآخر صار متقدما ثم اجاب الآخر اما معضار مع
وجوده او مع عدمه معضار بعد وعند جمهور الحكماء امر موجود ومعروض القبائية والبعديتين حقيقة متحدة متصرفة بنفسها تكون لاجزا لما تقدم وما خسر
بالذات والاشياء الآخر بالعرض بواسطة مقارنته بهذه الحقيقة مع اتفاق المتكلمين والحكماء على انه غير متناه في طرف الماضي واما عند
اهل التحقيق من المتأخرين فهو موجود متناه في هذا الطرف اى في طرف الماضي وحكم الوهم بلاتناهي كحكمة بلاتناهي المكان فكما لا عبرة في حكمه بلاتناهي
المكان كذا لا عبرة في حكمه بلاتناهي الزمان فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني الغير المتناهي في طرف
الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد ويكون قبله عدم والفرق بين قول الحكماء المتكلمين ان القديم الزماني عند المتكلمين لا يكون
مستوقفا لعدم في الواقع والحدث الزماني ما يكون مستوقفا به في الواقع لان الاعداد والوجودات كلها واقعية عندهم فما يعيد عدم يعيد عن الواقع
وما يوجد يوجد في الواقع والسبق والحق بهذا الوجه موجب التوهم متغير متناهي يكون القديم متمم فيه من دون توقف عليه ولا على جزءه ويكون
الحادث في شرطه وقبله عدمه في تلك المدة الغير المتناهية والحكماء قالوا لا تجد ولا تعاقب في نفس الامر والواقع ولا يصح ان يقال فيما عدم
ثم وجودا ووجودا عدم والموجودات كلها قديمة بهذا النحو من الوجود والموجودات كلها قديمة به وبهية وليس شئ منها حادثا وبهية الزمان الغير
المتناهي مع فافيه من الزمانيات المتخصصة بجزء منه سواء كان منطبقا عليه وغيره منطبق موجودة في نفس الامر وكما لا فوات ولا حقوق
في هذا النحو من الوجود وانما الفوت والحق لبعض الزمانيات من بعض بحسب لوجود الزماني التدريجي والقديم الزماني ما يكون وجوده مستقرا
للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي اما على سبيل الانطباق عليه او لا على سبيل الانطباق عليه فالقديم والديهي بعضا حادث زماني والحدث الديهي
ليس بمحقق خلافا لصاحب الافق لم يمين فانه زعم ان القبليية الانفكاكية التي تكون القبل بها متفكا عن البعد قد يكون تجل امر متداو طرف
منه موجودا وهو موهوم وهذه القبليية الزمانية ويكون القبل بهذه القبليية في جزء من الممتد واحد منه والبعدي في جزء آخر منه واحدا آخر
وكون اجزاء الفصل واحد منه فاصلا بينهما وقد يكون لا تجل امر متداو او لا ممتد هو من حدود الممتد بل يكون الانفكاك بين القبل والبعدي في نفس
الامور والحق بالواقع بحسب تقدم عدم الصريح على ذات المتأخر من تفرقات المتقدم في نفس الامر ففي القسم الاول عدم البعد ووجوده في
حين وفي هذا النحو وجود البعد في غير عدمه نظير الاول وقوع الجسيم في مكانين ونظير الثاني وقوع الجسيم في مكان واحد على سبيل التعاقب
فالمسبق بعدم بهذا السبق في عا والديهي هو الحادث الديهي والعالم كله حادث ديهي والقدم الديهي فمفخص بذات الواجب سبحانه
والشئ اختار هذا المذهب وتسمى هذا الحادث حدوثا زمانيا حيث قال وعند التحقيق القائلين بوجود الزمان وحدوثه وتناهي في جانب

الماضي القديم الزماني هو المجرى والذي لا يكون وجوده مسبقا بعدد في الواقع القديم الزماني على هذا التقسيم لعينيه القديم الدهري فان
القديم لا يكون مسبقا بالعدم الصريح في نفس الامر فعلى تقدير حدوث العالم والزمان كما هو رأي آشي القدم الدهري فمخص بالواجب
سحانه والقدم الزماني عين القدم الدهري وقد قال الخش في بعض حواشي مبحث الحوادث والقديم انما يسمى القديم الدهري بالقديم الزماني
ونسب الى الزمان باعتبار بعض انواعه وفيه ان لا يكون مسبقا بالعدم في الواقع فمخص في الواجب تعالى على رايه والعالم مسبق بالعدم
الصريح فليس لما لا يكون مسبقا بالعدم نوع زماني حتى يسمى بالقديم الزماني باعتبار بعض انواعه وبهذا نظر ان ما قال بعض الماكره قد ان
الكلام لا عيار عليه ليس على ما ينبغي وتحقيقه يقتضي مقاما اوسع من ذلك قوله والحادث انه لم يقسم المصم القديم على هذه الاقسام اى للاقسام
التي ينقسم اليها الحوادث من التخييل بالذات وغيره ولم يذكر فيها محل التخييل بالذات الذي هو الميولى لكونها عملا للصورة اتخيل بالذات
وحال التخييل بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون بانتفاء حال التخييل بالعرض لما من نهم قائلون بانتفاء
قيام العرض بالعرض فكما انهم قائلوا بانتفاء حال التخييل بالعرض كس قائلوا بانتفاء محل التخييل بالذات لان محل التخييل بالذات هي الميولى وهم قائلوا
بانتفاء كونها المتكلمون جازمون بانتفاء القديم التخييل بالذات لان القديم عندهم هو الله تعالى وصفاته وهو منه وعن التخييل كذا قائلوا بانتفاء
القديم الحال فيه ولما كان لقائل ان يقول الجوهري الجوهري واليقع فتنع عند المتكلمين مع انه ين في ان تقسيم ما عليه بقوله لا تخييل ولا حال فيه وكان له
ان يترك ذكره ايضا جاب عنه بقوله بخلاف انتفاء الجوهري الجوهري فان بعضهم لم يحرم به بل بعضهم كالامام الغزالي ح واضرا به جزم بوجوده حيث
ذهب الى تجرد النفس الناطقة **قوله** فانه قابل للاشارة آه اراد بالتعبية كون الجوهري واسطة في العروض بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهري
اولا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض علم ان هذا معنى للاشارة مما لا يجزئه لكونه كونه كونه متصفا بالكنه والمتصف به اولاد بالذات هو الجوهري وثانيا
وبالعرض العرض وليس للاعرض امكنة مغايرة لامكنة الجوهري فلا يكون الواسطة واسطة في الشبوت بل يكون الواسطة في هذه الاشارة واسطة
في العروض وتفصيل المقام ان للاشارة المحيية ثلاثة معان الاول المعنى المصدرى الذي هو فعل المشي اى عين اشي بالحسنى الثاني المعنى
الحاصل المصدر المراد بقرعة المعنى المصدرى كما يقال للمحصل المصطلح عليه ولذا سهر بقوله وهو الامتداد الموهوم الاخذ من اشي الى اشي
البيه وقد فصله الشارح في محله الثالث تعين اشي بالحس بانه هنا او هناك وبه المعاني بعد استقرائها في اننا لا نقضى كون المشار اليه بالذات
محسوسا بالذات لان معنى الاشارة على المقصد والتوجه وهو كما يتعلق اولاد بالذات بالمحسوس بالذات كك يتعلق بالذات بالمحسوس بالعرض
ايتم تفريق بان الاول والثاني لا يجب ان يتعلق اولاد بالجوهري بل بما يتعلقان اولاد بالعرض وثانيا بالجوهري لاننا لا نتعلقان بالمشار اليه اولاد
بان توجيه الشير اليه اولاد من الجوهري والعرض ليقبل اى يصح ان يتعلق التوجه اليه اولاد كما هو تابع لاي للتوجه بعين الاشارة المحيية والحاصل
ان كلاما من الجوهري والعرض صالح لان توجيه الشير اليه فوصل للاشارة المحيية التابعة للتوجه فلا يجب ان يتعلق الاشارة اولاد بالذات بالجوهري وثانيا
وبالعرض بالعرض والثالث يجب ان يتعلق اولاد بالجوهري وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجه للشير الاولين وهذا يقتضى ان يكون حاله
كما حاله لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولاد بالمكان بالذات وهو ليس الا بالجوهري دون العرض والى المكان بالذات لا يكون
الا بالجوهري والعرض تابع له في المكان متعلق هذا المعنى اولاد بالذات لا يكون الا بالجوهري دون العرض ويرد عليه ان كون المشار اليه هنا او هناك

وان كان الجوهر بالذات معرضا للعرض لكن لا يزم ان يكون معين لمس يانه هنا او هناك للجوهر بالذات فان تعيين فعل الشيء ومن الجانبين معين
الشيء والذات كان بالعرض يانه هنا او هناك بالذات كما ان المحسوسية لبعض الاعراض بالذات والحيات بالعرض لكن التعيين بالمحسوسية يجوز ان يكون
بالذات المحسوس بالعرض وهذا اي باذكر من معاني الاشارة فينفذ ما تيراي ووروده من ان الاشارة فعل لشيء ذي فاعل الامتداد وانفسه
الاشارة ليست نفس الامتداد اذ الاشارة فعل للشيء والامتداد ليس من فعل لشيء فكيف يصح تفسير الاشارة الحسية بالامتداد الموهوم وجه
ان دفاعه ان فعل لشيء انما هو الاشارة بالمعنى الاول لا الاشارة بالمعنى الثاني الذي هو الامتداد وفيه ان المعنى الثالث اليم فعل لشيء اما ان
يقال المحسوس اضافي بالنظر الى المعنى الثاني فافهم وان قابل الاشارة الحسية بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم
فانه محسوس بالعرض والالوان والسطوح القائمة بمحسوسه بالذات فلا يصح القول بان الجسم قابل للاشارة الحسية بالذات كما صدر عن المصنف ان
القابل للاشارة الحسية بالذات ما هو محسوس بالذات وجما دفاعه انه لا يزم للاشارة الحسية بالذات ان يكون المشار اليه محسوسا بالذات في
معنى من المعاني وان ما ذكره الشارح ههنا من ان قيد بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية منافع لما ذكره في بحث
الحلول من حواشي شرح التجريد من ان الاشارة تكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى مجالها بالعرض وجما دفاعه ان ما ذكره الشارح في
بحث الحلول هو الاشارة بالمعنى الاول الثاني وما ذكره ههنا هو بالمعنى الثالث قوله وما ذكره آه لما كان هذا الكلام من الشارح شعرا بان يصح
الواجب حلوا في ذاته تعالى مع ان المتكلمين قائلون بقيام الصفات بذاته تعالى من غير حلو لما فيه اعرض عنه وقال بل لا حلول عند المتكلمين
سوى ذلك اي سوى الحلول في التخي الا ترى انهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى قال بعض نفاذي كلام محشي الى ان صفات
عندهم احوال ليست بموجودة ولا معدومة والحلول انما يطلق عند عدم قيام الاعراض حتى من اقسام الموجود قوله فلا يتجبه آه ولذا لا يتجبه
عليه النقض بالاطراف المتاخلة بانه يصدق عليها تعريف الحلول كونهما متحدة في الاشارة مع انه لا حلول بينهما عندهم لانها ليست متحدة
بالذات يعني ان التعريف للحلول في التخي بالذات كما يدل عليه تقسيم الحادث والضمير في قول المصنف ان نخيص به راجع الى التخي بالذات
والاطراف ليست متحدة بالذات فخرجت عن التعريف ومدار النقض على عود الضمير الى التخي المذكور في الحال في التخي مطلقا يحصل الجواب ان المراد
التخي بالذات بلالة التقسيم والضمير في التعريف راجع اليه فليس المعروف عما هي في نقض التعريف بدخول الغير بل هو خاص وايضا جواب آخر من
النقض تقريره ان المراد باتحاد الاشارة اتحادا بحسب وجودي الحال حاصل على ما يساق اليه الذهن يعني ان يكون الحال على اثنين من تعدد الاشياء
بحسب وجودها وهو في الاطراف المتاخلة بحسب التداخل يعني هنا قد تحورت الاشارة بالنظر الى التداخل واما بالنظر الى وجودها فيصنع التعدد بل
قد يقع قبل حدوث التداخل وقد يقع بعدا فاعترض ان المتكلمين لا يقولون بهاي الاطراف يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجه
الاطراف قوله فالاولى ان يفسره في هذا التفسير في تفسير الحلول بالاختصاص انما عت شكك شعوره وهو ان ان يريد بالاختصاص
الانعت ما يصح بسبيل الفت على المنعوط مواطاة بلا واسطة وبقطانة ظاهرة ضرورة ان العرض مثل السواد حال في الجسم قطعاً عن
الاكمل على الجسم مواطاة اذ لا يصح ان يقال الجسم سواد قال بعض المحصلين من نظائر كلامهم حتى ان يكون مثل السواد صفة مخصصة للعرض
اي العرض الذي هو مثل السواد اي يكون مبدءا ولا يكون محمولا بالمواطاة فالعرض النقض بعض الاعراض فلا يدل على انه لا يكون في

الاعراض حمل بالمواطاة اعملا وان يكون مثالا اعضاء اللام في العرض للجنس او الاستغراق فالجاء ان فردا من افراد العرض لا يحمل مواطاة
 فيخرج جميع افرادها وهذا موافق لما قيل ان اريد بانواع ما يصح سببه حمل النعت على المنعوت مواطاة فلا يصدق على شئ من افراده لكن
 المناسب لما سبق قول المحشي من اثبات الحلول في اشتقاقات وحديثها ان حمل على الاحتمال الاول فخطا وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة
 ذو فرد عليه اختصاص المال لصاحبه يعني انه لا ريب ان المال مختص بصاحبه بحيث يصح الحمل فيها بواسطة ذواته ان يقال زيد فرد مالي فيلزم ان
 يكون المال حالا في صاحبه بل يرد عليه اختصاص المعروض بعارضه يعني ان المعروض له اختصاص بعارضه بحيث يصح حمل المعروض على العارض
 بواسطة ذواته يصح ان يقال السواد ذو حجم فيلزم كون المعروض حالا في العارض مع ان الامر بالعكس وجواب عنه بعض المحققين وهو المحقق
 الدواني باحاصله بان المراد به اى بالا اختصاص الناعت ان يكون مختص وصفه بالآخر ومحمولا عليه بواسطة ذواته لا بالسبب امر آخر يعني ان
 يكون المختص هو السبب لقريب لاختصاص الآخر به بان يكون هو بذاته وصفه بالآخر كما سواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذواته يعني ان السواد
 سبب قريب لكون الجسم اسود فانه لذاته وصف الجسم محمول عليه بواسطة ذواته بخلاف المال فانه محمول على المالك لا بذاته اى على التملك بل
 المحمول في الحقيقة هو التملك بواسطة ذوات المال فان المحمول لابد وان يكون له علاقة بالموضوع ولا علاقة للمال بصاحبه فان المالك هو ذواته
 بالمال فذواته تصف بالتملك بالمال لا بالمال واعلم ان محقق الدواني بعد اجاب بهذا الجواب قال والحاصل ان تصور الاختصاص انما
 اى الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت يدري بوجوبه تارة عن غيره وذلك كفى في المقصود وان لم يحلح بالادوات واصفا اختصاصا
 خاصا بموصوفاته لا لانتفاء كفايه غير ما وفرق باليدية بين ذلك الاختصاص والانتفاء الآخر من الاختصاصات وبالجملة تصور الاختصاص
 الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت يدري وهو كاف في المقصود وان لم يكن هية معلومة اذ لا عرض منه يعتد به وانت تعلم انه يرد عليه اولاً ان
 الاختصاص الناعت على طريق الوصف ياتي عنده اذ لا يكون المختص وصفه بالآخر لذاته يعني ان المية تتركيبية الوصفية تدل على ان الناعتية
 بسبب الاختصاص فلا يصح قول المراد بالاختصاص الناعت ان يكون المختص وصفه بالآخر ومحمولا عليه بواسطة ذواته لا بالسبب امر آخر سواء اذ حمل
 بهنا بواسطة ذواته بسبب امر آخر اى الاختصاص ذاتيا يابينه بقوله مع انه على ذلك التقدير اى على تقدير ان يراد بالاختصاص ان يكون المختص
 وصفه بالآخر ومحمولا عليه بواسطة ذواته لا يصدق الاختصاص الناعت على حلول الصفات المشتقة في موصوفاته لعدم حملها على موصوفاتها بواسطة
 ذواتها في الحاشية الصفات المشتقة لها اختصاص بموصوفاتها وهو نشأ لا اتحادا لها مع اتحادها بالعرض وحملها عليها حملا بالمواطاة انتهى وفيه ان
 كلامه مبنى على ما هو المشهور عند الجمهور من انتفاء الحلول عن المشتقات فالحمل العرضي لا يسمى حولا عندهم فالاولى ان يقال في جواب الشك ان المراد
 بالاختصاص الناعت اختصاص به اى بسببه يصير احدنا الغنى بالآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر غير الاختصاص والمراد بالنعت ما يصف به شئ
 مواطاة او اشتقاقا فاسود مثالا اختصاص بالجسم يصير مثالا بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كك ليعني ان المال ليس له
 اختصاص بالمالك بحيث يكون انتفاء بنفسه بل اختصاصه مع صاحب المال بسبب امر آخر هو التملك فيقال زيد فرد التملك بالمال فلهذا المعروض
 ليس له اختصاص بالعارض بنفسه بل بسبب امر آخر هو العرض بسببه يصير انتفاء بواسطة ذواته فيقال السواد ذو العرض الجسم وانما قال فالاولى اشتراك
 الى ان جواب المحقق الدواني آمل الى ان يقال ليعمل المراد بقوله لا بالسبب امر آخر ان يكون المختص وصفه بالآخر ومحمولا عليه لذاته لا بالسبب امر آخر كقول

معروضا بالذات والملاو بسبب الواسطة والاطلاق عليها شئنا والاختصاص ليس واسطة في العوض فانزع الايراد ان التحقيق ما فاد بعض الماكبة
ان الناعية ليست مبرهنة بايدي اسباب بل الذات لتقصان فيها الاتصال لان تكون موجودة الا بان يكون لثبات وصف الاختصاص
بالناعية متاسخ واما لان الاختصاص لازم من لوازم الذات لنقص في الذات فتدعى الذات ملزمة للناعية والاختصاص وصف
به لعلنا المتعارضة فاذا كانت الناعية ليست بسبب فلا دخل للاختصاص في ان يكون صحيح حمل النعت مواطاة او بواسطه وفي كلام المحقق
الدواني اشارة الى هذا وجهنا اي باذكار ان النعت ما يتصف به شئ مواطاة او اشتقا فليطرا ان العرض اعم من العرضي لان العرضي ما يحل على العرض
مواطاة وهو ما اشتق او ما في حكمه مشتق في محل بلا واسطه والعرض عبارة عما يتصف به شئ سواء كان الانصاف على طريق حل المواطاة
او الاشتقاق في مشتقات وما في حكمها اعراض بصديق تعريف العرض عليها فالتن ان الاعراض ليست الالمبادي دون المشتقات وما في حكمها ليس
بشئ اذ معنى العرض كما يصدق على المبادي يصدق على المشتقات وما في حكمها ايضا فتدعى احد ما من الاعراض ودون الآخر حكمه كالميلج اربا نقل
عن العلم الاول قال لمحقق الدواني في الحاشية القديمة ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليل الاول بحسب ترجيح
ابن سحاق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمفعول والمضاف وغيره او ادور في تمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن في
الدار وفي الوقت ونظائرهما فانهم مع وضوحه لا يخلو عن دقة فانه يجوز ان يكون تمثيل بالمشتقات لكونها متحدة مع الاعراض باعتبارها كونه
المحقق الدواني اومن جهة المساحة المشورة قوله ولا بداه لما قال المصنف ان لا بد من اختيار الباري عن المحرور بغیر هذا الوصف مشترك بينهما فيلزم
التركيب في الباري من المشترك والمميز او رد عليه بانه لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الغير داخل في الحادث اي المحرور فخصا به ولا يوجد في الباري
فخص الالفاظ بين الباري والمحرور يدخل الغير في المحرور دون الباري فاجاب عنه الحاشي بقوله بتحقيق الغيري في الحادث اي المحرور ومن غير تحققة
في الباري لا يكفي في اختيارها اذ على تقدير اعتبار عدم مساوي عدم الغيري في الباري يلزم اعتبارها اي اعتبار عدم في الباري هو كونه
بين البطلان يستلزم التركيب للزوم اعتبار عدم الوصف المشترك في الباري وعلى تقدير عدم اعتبارها يلزم صدق الباري على الحادث
اذ الباري عبارة عن الوصف المشترك فما يصدق عليه هذا الوصف يصدق عليه الباري والوصف المذكور صادق على الحادث فيلزم صدق
الباري عليه قوله لم يلزم التركيب اه التركيب من الوصف غير معقول الظاهر انه دليل آخر على بطلان التالى محصلة ان كون شئ غير متجز ولا حال
فيه وصف للباري ولا يصلح للجزئية اصلا لكونه سلبا وكما هو وصف للشئ يكون خارجا عنه ولا يمكن التركيب منه فانه يستلزم عرضا لشيء نفسه
لان حقيقة الكل صفة لجميع الاجزاء فليقدر كون المجموع كما منه يكون الوصف من جملة اجزائه فيصير عارضا لنفسه فيلزم هو راجع الى اجتماع
القيضين لان التركيب يقتضي دخول هذا الوصف وكونه وصفا يقتضي الخروج وقد قيل بيان الوصف المذكور عارض للباري والعارض للبدوان
يكون مسلو با عن مرتبة نفس المعروض وعلى تقدير كونه جزءا يجب نبوته في تلك المرتبة فيلزم كون الوصف المذكور ثابتا ومسلو با في مرتبة واحدة
وهو اجتماع النقيضين والحق ان امتناع كون الوصف جزءا ضروري قال في الحاشية ان اريد بالوصف مبدءا يعني ان اريد بالتجزؤ ما يفهم
من اللفظ والجواب ما في المتن وان اريد به مبدءا فالجواب ان التجزؤ سلب بسيط ومبدءا خصوصية الذات وهي غير مشتركة فلا يلزم التركيب
قوله وحدوثه لفظا وبلخ الخلو للمشتق يعني ان حدوث الحادث وقدم القديم من لوازم حقيقة فلو تشارك في الحقيقة لزم قدم

الحادث وحدوث القديم معاً فلا يجوز ان يكون لفظ اوله الجمع بل هو ملحق بالملفوظ لانه قيل آد اعلم ان الظاهر من كلام القدماء ان الحكم
في كون الوجود بديهيّاً او نظريّاً يعني على ان الحقيقة سوى مفهومه ولما افرد موجوده تام لان من زعم الاول حكم بالنظرية او الياس عنه
ومن مل لثاني حكم بالبداهة والمتأخرون ادعوا البديهة في ان صدق الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية على ما عدا حصصه تمثيل
فلا يصح كون الوجود صادقا على حقيقة تكون نظرية او يوسية ولذا قرر البعض النزاع بان الوجود بمعنى باب الوجودية ومبدأ الآثار اما
نفس مفهومه المصدرى او شئ آخر يكون منشأاً لانتزاعه وان لم يصدق عليه من قال بالاول حكم بديهة لان بديهة بمعنى المصدرى
ضرورية لانها فيها ومن قال بالثاني حكم بانه نظري او يوسى عنه ولما كان النزاع بهذا الوجهين سببا ان يذكر المبنى في دليل كل فريق
ولم يتضح له احد اعرض المحشى عن تحرير النزاع بهذا الوجه وقال الظاهر ان القائل بديهة تصور الوجود ايراد بمعنى المصدرى الا انتزاعه
والقائل بكسبيته وباتساعه ايراد به منشأاً لانتزاع الوجود وتحقيقه فان الوجود يطلق على بهذين المعنيين فان النزاع بين قائلى البديهة واقتران
الآخرين لفظي وبين قائلى النظرية وقائلى المايوسية معنوي وميرد عليه ان النزاع اللفظي بعيد عن شأن المحصلين اذ يلزم من عدم فهم كل
مراو لا يخرج استمرار النزاع والبعث من القديم الى الآن والدليل على ان الوجود يطلق على بهذين المعنيين ما قال الشيخ الرئيس في المبادئ
اشفاقا لكل حقيقة هو بها ما هو ظلمات حقيقة انه ثلث والبيان حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سبناه الوجود والى ان لم نرد
بمعنى الوجود الاشباتى الذى هو معنى المصدرى للوجود لان الوجود الخاص منشأاً لانتزاع الوجود والاشباتى المصدرى فان لفظ الوجود يدل
على معان كثيرة منها الوجود بالذات ومنها الوجود بالعرض ومنها حقيقة الشئ وذاته والاول على قمين الاول الوجود العام وهو الاشباتى
والثاني الوجود الخاص وهو وجود كل حقيقة بخصوصها واعلم ان كلام الشيخ والى صيرها على ان الوجود الخاص عين الهية وهذا وان كان حقا
اذا الوجود الذى هو منشأاً لانتزاع الوجود المصدرى نفس الهية على تحقيق كما يجب ان يشار اليه تعالى لكنه مخالف لما ذهب اليه الشيخ من
ان الوجود بمعنى منشأاً لانتزاع الوجود المصدرى صفة زائدة على المبادئ عارضة لها وغاية التوجيه ما اذا لم يضر الماكبره ان المراد
بالحقيقة باب الواقعية والمعنى ان كل امر له باب الواقعية بصير تلك الهية اى يتقرر ظلمات ما به واقعية يتقرر الثلث وهذا اى باب الواقعية
الوجود الخاص فانهم ولا شك ان تصور الوجود الانتزاعى بالكنه يدرى ضرورة ان كنهه ليس الا ما يترسم في الذهن عند انتزاعه عن المبادئ
وفهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا معنى لكنهه غيره كما قال الصدر الشيرازى المعاصر لمحقق الدواني واورده عليه المحقق الدواني بانه ليس له
يجوز ان يكون كنهه انتزاعيا آخر لا يقدر العقل على انتزاعه الا بان يتبرع اولاً ذاتياته او عرضياته فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المقصود
عالمه علاقة مع المثلث بحيث يصح انتزاعه عنه ولا بعد فيه اصلا ومن ادعى بطلانه فعليه البيان والى اصل ان كون الوجود امر انتزاعيا
لا يستلزم البديهة لان ما يترسم في ذهننا من معنى الوجود وان كان بديهيّاً لكن لم يثبت انه كنهه حتى يحكم بان تصور الوجود بالكنه يدرى
اذا يجوز ان يكون كنهه انتزاعيا آخر وقال في بعض حواشى الحاشية القديمة الكلام في كون الوجود مقصورا بالكنه وكونه انتزاعيا لا يدل
على ذلك ومعنى الانتزاع يرجع الى اوراك شئ من امر آخر يضرب من التحليل فاذا حاولنا اخذ الوجود عن الهية وادركنا الوجود بوجه
من الوجود العرضية لكنهشأاً الا انه مثلا كان الوجود منتزعا بوجه كما اذا حاولنا اخذ الوجود عن الاشكال وادركناه بالضاحك كان ذلك

اورا كالموجود فلا فرق في ذلك بين الوجود والخاصي والمنشعب من يدع الفرق فليبين وعلى هذا يكون القول بان كنه الوجود ليس بالماهية
 في الذهن غير نقاني النظرية الا ان يقال انه لا فرق للوجود بالمعنى المصدري سوى المحضة ولا كنه له سوى مفهومة الحاصل في ذهنه
 كنهه بداهته والكاره مكابرة نعم دعوى بداهته جميع الانترعيات كما انظر من كلامكم انني في مواضع عديدة واستلزام الاختراعية اما كما ياب
 عليه كلام المصداق لا ايسل في صحته وتصور الوجود الحقيقي الذي هو منشأ انتراع الوجود بالمعنى المصدري بالكنه ممنوع او كسبي فانه
 ان كان خبريا حقيقيا واجبا لذاته متصوره متنع والافكسي قال بعض المكابرة قبيح يعني ان انتراع بين قائم الكسبية والياس منقضى فانه
 في الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء ثم فرغ على خلاف آخره هاته عين الواجب تعالى او امره غير ذلك على المليات وعلى الاول
 يكون تصورهم متعاضدا وعلى الثاني يكون نظريا به وعليه بانه لو كان المثني باذكر لتعرض له احد الفريقين في دليله ايضا دليل قائم بالملاوسية
 ينتج استحقاق التصور على تقدير كونه قائما بالمهية ايضا والقول بان الدليل اعلم من مخترعات المتأخرين مما لا يلتفت اليه ثم لا يخفى بان بعد تصور
 الشيء بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم المقصود من هذا الكلام تقرير كلام الشارح ان الوجود لو كان بدسيا لا يعرف الا تعريفه انظما وبنظير
 عليه ان الكلام في بداهته كنهه وهو لا يستحق تعريفا حقيقيا بالرسم لان الرسم لم يعرف بدسيا ولا يلزم من بداهته كنهه بداهته الرسم وليس المراد
 من تصور الشيء بالكنه ما هو المصطلح عنده وهو تصور الحد بان يحيل مرآة كماله ودل تصور الكنه اعلم من التصور كنهه شيء وبالكنه المصطلح محصل
 كلامه ان بعد تصور كنهه شيء او تصور به بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر لانه ان حصل بالرسم
 ذلك التصور يلزم تحصيل الحاصل واذا كان المقصود حصول ذلك التصور بوجه آخر فلا يكون التعريف في الحقيقة ذلك الشيء ولا يكون
 التعريف تعريفه بل يكون المعروف هو الشيء المأخوذ من الوصف والتعريف يكون تعريفه الذي للشيء المأخوذ من الوصف لانه من حيث
 فعلي تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه بدسيا لا يمكن تعريفه الا تعريفه انظما فخال ولا تغفل اور وعليه بانه لو تم التزم ولا يصح سدا
 الا قبل معرفة الكنه ولا بعد لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنه لان الرسم لا يفيد الكنه كما اعترف لمشي فلا يقصد الا معرفة وجهه ومجربهم فلم يكن
 الرسم ذلك الشيء والجواب ان المقصود من الكسب معرفة امر لم يكن حاصلا من قبل بطريق الكسب المقصود من الكسب في باب التصورات
 تحصيل كنهه شيء او معرفة بوجه يتنازع اياها لمن التزم بطريق الكسب بعد معرفة الكنه فاما تحصيل الكنه الذي لم يكن حاصلا من قبل فانه
 لان الغرض حصول الكنه واما التميز عاده وقد كان حاصلا باق وجهه بخلاف التزم قبل معرفة الكنه ومنه ما بحث طولية الاذيال فكذا
 يوجب للمطالعة والاطلال قولهم هذه الوجوه آه لما كان محصل كلام الشارح ان بداهته تصور الوجود حقيقة خارجة عنه فبان ان تكون مطلوبة
 بالبرهان اذ الاوصاف الخارجية يمكن فيها النظرية فيجوز ان يكون بداهته تصور الوجود التي من الاوصاف الخارجية نظرية ويصح الاحتلال
 فيها فيمكن بان يكون هذه الوجوه استدالات اور وعليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم انتقلت الى كيفية حصوله
 بحدوث الانتفات انه حصل بالكسب فاي حاجة الى الاستدلال محصلة ان البداهة والنظرية من الوجدانيات اذ يعرف بمجرد الانتفات
 الى الصورة انما حصلت بالانظر او بالنظر لا يحتاج الى الاستدلال وارجح عنه بانه نعم ان البداهة والنظرية من الوجدانيات يعرف
 بمجرد الانتفات الى كيفية الحصول لكن حصول الصورة لا يستلزم الانتفات الى كيفية الحصول من البداهة والنظرية اذ قد تحصل صورة

في انفسهم لا يلتفت الى كيفية حصولها في اول الامر وبهذا تحصل صورة اخرى ولا يلتفت الى كيفية حصولها ايضا حتى تكثرت الصور وانما
 المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول في بعض يعني بعد تداول المدة وتكثر الصور التبس على النفس عند الالتفات كيفية حصول بعض
 الصورة لا يعلم ام حصلت بلا نظر او بالنظر لان العلم بهاني اول الامر وان كان سهل لكن بعد طول المدة وتكثر الصور عسيجا فاحتاجت الى
 الاستدلال انت تعلم انه لو علم بالالتفات في اول الامر حصولها بلا نظرا وبالنظر بعد طول المدة وتكثر الصور يمكن الالتباس ايضا ولا وجه تخصيص
 عدم الالتفات في اول الامر والمحق ان سبب الاشتباه ليس من خصتي عدم الالتفات الى كيفية الحصول بل قد يكون سبب الاشتباه ان
 عرف البديهي لازالة الحقائق ثم بعد تداول المدة تشبه ان هذا التعريف كان تحصل نظري او لازالة الحقائق والتبس على النفس حال ما عرف
 لاجله من البديهة والنظرية ثم هذا الجواب كما افاد وبعض الكا برقة وان كان صحيحا في البديهييات والنظريات الاخر غير الوجود المصدي
 لكن عسي ان لا يصح فيه اذ الاشتباه هناك والكاره مكابرة وانت جدير بان يدرك البديهي ونظرية نظري يعلم بالالتفات ولا يلتبس الحال
 فلما لم يتم نظرية تصور بدته الوجود فلما احتاج الى الاستدلال لان الوجود لو كان نظريا لكان تصوره تصورا بالكنة الذي هو حده مع
 تغيره بينا بالاجمال وتفصيل وان كان يريسي كان تصوره تصور كنهه الذي هو نفسه من غير تغير فبعد حصوله في النفس للاشتباه في بدته
 ونظرية والاصل انك كما يلتفت الى الصورة الحاصلة فان كانت مفصلة مرة للملاحظة مجمل غير حاصل فلو علم الشيء بالكنة وهو من خصائص
 النظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مرة فهو العلم بكنهه الشيء وهو من خصائص البديهي وهذا يجري في كل تصور يدعي بديهة او نظرية
 والكام في التصور فلما يدركه لا يجري في التصديق واجيب عن اعتراض محشي لوجوده من ان بعد كون الصورة الحاصلة مرة للملاحظة مجمل
 ان حصل الصورة المجمل في ذهنه كما هو من باب المجموع فيجوز ان ينسى الكاسب ويقتى كمتسبلين الكاسب عند معارفة فيجوز ان لا يبقى مع
 المكتسب وبعد تداول المدة يبقى الاشتباه في انه لم يكن هناك كاسب فتنسى او حصل بالكسب فيبقى المكتسب مشتبه الحال في البديهة والنظرية
 وان لم يحصل صورة المكتسب فتوحيه كلام القوم بالايرون به ومنها انه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجمال في
 ان ذلك التفصيل وبقى الاجمال حصل الاشتباه قطعاً ويرد عليه ان مناط النظرية على رايه ان يحصل التفصيل ويجعل مرة للملاحظة وفي صورة حصول
 التفصيل بعد الاجمال وبالعكس بل حصل التفصيل مرة للملاحظة ام لا على الثاني كلا العلمين بدريسيان وعلى الاول العلم الذي حصل بالكنة
 الالتفات نظري في ملاحظة التفت فيها اليه بالآلة الالتفات وفي العلم الذي حصل فيه الاجمال نفسه ضروري لعدم وجود آلة الالتفات
 ولا باس في كون شيء واحد بدريسياني ملاحظة نظري في اخرى وقرر بعض الاعاظم روح السدرو صفي الحاشية القديسية بان العلم بكنهه
 قد يقابل الى العلم بكنهه الشيء بان يصير احد التفصيل مجمل وقطع الالتفات اليه هذا العلم نظري قطعاً فيبقى الاشتباه في العلم بكنهه الشيء الذي
 هو البديهي في انه حصل بعد صيرورته لمحوها بتفصيله الذي هو الذي يكون نظريا او حصل ابتداءً فيكون بدريسيان لا يرد عليه الا انه ذكره راد
 في صورة الانقلاب يصدق النظري على المجمل فان المجمل ههنا هو التفصيل الحاصل بالنظر فانه صاعداً بالانقلاب فنجيب في الاشتباه في العلم
 بكنهه شيء ومنها ما افاد بعض الكا برقة ان النظرية بدنية على وجه الحركة الفكرية فالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية وحصل مرة فهو نظري
 وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل حصل دفعة فهو بدريسي فيقبل حصول القضية المحسوسة بالهس فبالالتفات انما يعلم ان التفصيل مرة

وهذا القدر لا يفيده النظرية ولا يعلم بعد تطاول الزمان انه حصل بالحكمة اتم الاشباه فيه الى اصل من اختصاص العلم بالكنه النظري بل قد يكون في البيدي الى اصل بالحدس فحملوا رد الحشيش الجواب المذكور بان العلم سببه البيدي ونظرية النظرى يحصل بالاتفات فلا بد من حصولها فلا يلزم نظرية بداهته الوجود والاحتياج الى الاستدلال بجواب عن الماير والمذكور من عند نفسه وقال قال الاولى في الجواب ان يقال الماير من حصول الشئ من غير النظر كونه بدسيا بيني ان البداهة ليست من الوجدانيات حتى يعرف بحجرات الاتفات الى كيفية حصول الصورة فونها بديهية غاية الامر ان العلم انما حصل بل النظر ولا يلزم من حصول الشئ بل النظر كونه بدسيا فان البيدي لا يمكن حصوله بالنظر الا يحصل بغير النظر اذ بما يحصل النظري بالحدس فجزان يكون بداهته لصور الوجود نظرية اذ الحصول بغير الكسب لا يستلزم البداهة فيستتبع الحال يحتاج في اثبات بداهته الوجود الى الاستدلال وانت تعلم ان قوله لا اولي دليل على انه يمكن ان يؤول الجواب المذكور الى جوابه من انه لا يمكن ارجاعه الى هذا الجواب اذ لا مناسبة له مع جواب الحشيش اصلا ولا يصحح الجواب المذكور بان المراد بالبداهة في مسئلة بداهته تصور الوجود بداهته بالنسبة الى كل احد بحيث لا يحل الخفاء اطلاقا للعالم على الخاص وهذا النحو من البداهة لا يعلم بل بالخطية الحصول فنتجائنا الى الاستدلال بعينه غاية البعد وعبرة الحشيش آية عنه اشكالها بالماير والحدس واعلم انه قد اشترى النظرى ما يتوقف حصوله على النظر والبيدي ما لا يتوقف حصوله عليه وادور عليه بان المطالب كلما يحصل لصاحب القوة القدسية من غير نظر فلم يتوقف حصوله معار على النظر فان معنى التوقف ان لا يمكن حصول شئ بدون آخر وهذا ما يمكن الحصول بدونه واجاب عنه الحشيش بقوله وتحقيق ذلك انه عرفت النظرى ما يتوقف حصوله على النظر والبيدي ما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتيب لا الاحتياج ليعني انه ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي عني الاحتياج بمعنى اولاد لا تمنع بل المراد بالعلانية المصحة لدخول الفاء وهو الترتيب بمعنى انه اذا وجد فوجب فجا حصول النظرى بالنظر وبغير النظر لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلما بالحدس ولما امكن اعادة الايراد عليه بان النظرى ج ما يترتب حصوله على النظر حصوله لصاحب القوة القدسية لا يترتب على النظر فلا يصدق تعريف النظرى عليه اجاب عنه بقوله والمراد بالحصول في تعريف النظرى محض الحصول المطلق وطلق الحصول لانها تتحققان تحقق فرد ما يترتب حصوله على النظر يصدق تترتب فرد من الحصول على النظرى فردا كان فيحصل لصاحب القوة القدسية ان فردا من حصوله وان كان في الفاعل للقوة القدسية يترتب على النظرى في تعريف البيدي الاكمل الا الحصول المطلق لانه لا يترتب فرد من حصوله على النظر على ما يتفحصه التقابل بين البيدي والنظر فان النظرى يترتب على النظر وغيره والبيدي لا يترتب على النظر اصلا ولذا اخذ الحصول المطلق في تعريف البيدي لانه انما يتحقق بانتهاء جميع الاثر ويرد عليه وجوه الاول ما ذكره بقوله لا يقال كثير من البيديات كالمحسوسات والحيسيات اى كالتقضايا المحسوسة والقضايا المحسوسة يمكن ان تشمل بالنظر مثلا زيدا حدث لانه متغير وكل متغير حادث فلا يصدق عليه تعريف البيدي بالا يترتب فرد من حصوله على النظر واجاب عنه بقوله لا نقول المحسوسات تقضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس والحيسيات تقضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس بمشاهدة الاثر ان لمعني ان القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة الحواس او بواسطة الحدس بمشاهدة الاثر من محسوسات وحدسيات فالحكم الذي يحصل من الحواس او بالحدس بعد مشاهدة الاثر ان لا يمكن ان يحصل بالنظر واذ لم يحكم فيها بواسطة الحواس او الحدس بمشاهدة الاثر

بل بواسطة النظر فلم يكن من المحسوسات والحدسيات وليصدق عليها انه تترتب حصولها على النظر والى اصل ان العلم الذي حصل في المحسوسات والحدسيات من جهة المحس والحدس غير العلم الذي حصل فيها بطريق النظر والاولى تمنع ان يحصل لاحد بالنظر والثاني تمنع حصوله لاحد بطريق النظر قال في الحاشية العلم الاحساسى متكاملا سواء كان تصورا او تصديقا يحصل بمحوته المحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودتين في البدييات محسوسات من حيث انهما محسوسات وحدسيات من حيث انهما حدسيات انتهى انت تعلم ان هذا الجواب ليس بشئ لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات هما صليان بالمحس والحدس لا يحصلان بالنظر فمسلم لان العلمين كالمعنى غير مسلم عند المحشى لان النظرية والبدئية عنده صفتان للمعلوم وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم المحس والحدس كما يمكن ان يحصل بالمحس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر وان كان لا يمكن ان يحصل بالنظر من حيث انه يحصل بالمحس والحدس فقد تترتب وتوقف بعض انواع حصولها على النظر فلا يكون بدسيا الوجه الثاني من الايراد ان كل مراد محشى بتجديد الاصطلاح في معنى البديى والنظري فلما كلام لنا معناه انما نتكلم على اصطلاح القوم وان كان مقصود ان البدئية والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكره فباطل لان القوم قد استدلوا على اطلاق نظرية الكل بمرزوم الدور والتشبه وهو لا يصح على تقدير حصول نظري من غير نظري وما قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقدة القوة القدسية من حيث هو فاقدة ليس ينفع فان فاقدة القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقدة القوة القدسية وفاقدة التجربة والوجدان الصحيح فمرزوم ان يحصل نظري لصاحب الحدس والتجربة والوجدان الصحيح باحدة الاشياء ولغيره بالنظر ولا تحصل نظريات آخر باحدة الاشياء بل بالنظر ونيتي سلسلة اكتسابها الى نظري حاصل من غير نظر الثالث ان محشى قد جزم منها ارادة الحصول المطلق في تعريف النظري وفي حواشي شرح التمهيد جزم يكون المراد منه مطلق الحصول ففي كلامه اضطراب ويمكن ان يقال انه يتحقق مطلق الحصول الحصول المطلق كلما يتحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لاننا انما نتحققان يتحقق فرد فقد صدق الحكم بتحقيقا تحققه والبديى مالا يتوقف حصوله المطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله بالنظر على وجه التوقف اذ لا يتحقق الا بان يتحقق جميع الافراد فقد صدق على البديى انه لا يتحقق حصوله المطلق بالنظر على وجه التوقف بخلاف مطلق الحصول لان انتفاءه متصور بانتهاء فرد وانتهاء جميع الافراد وما قال في حواشي شرح التمهيد ان المراد في تعريف النظري مطلق الحصول فانما هو لكفاية لا لعدم جواز ارادة الحصول المطلق فانزع الاضطراب واعلم انه لما كان النظري ما يتحقق فرد من افراد حصوله على النظر والبديى مالا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل احد والبديى مالا يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البدئية والنظرية باختلاف الاستخاص والاوقات ولما قال وبهذا ظهر ان ما شتهر به المتأخرين ان البدئية والنظرية مختلفتان باختلاف الاستخاص والاوقات مؤول اومرود وفليك بالتال الصادق قال في الحاشية يمكن بيان التال بانة يجوز ان يكون المحسوسات احدى الحدسيات بدستين نظريتين في وقتين لانما قبل حصولها بالحواس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان نظريتين وبعد حصولها بالحواس والقراءن لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان بدستين انتهى لا يخفى ان هذا الكلام والى ان كان الحصول بالنظر وامكان الحصول بالحدس مختلف بحسب الاوقات فحينئذ يمكن الحصول بالنظر وحدها تمنع وهو مع انه فاسد لان الامكان من اللوازم لا يبطل من الممكن اصلا لوجب ان يكون المعلوم في وقت نظري وفي وقت آخر بدسيا حقيقة فيلزم التافهت بين هذا القول والقول الثاني

ولذا قال بعض الاكابر قه ان معنى التاويل فيه انما حصل معلوم واحد بالنظر والحدس مثلا فنورد ان كان نظرا حقيقة الا انه يطلق عليه اسم
البيدي مجازا لما قد حصل بغير النظر فتبا البيدي ثم قال وينبغي ان يحل كلام المحشى على ما قلنا من وجه التاويل وفيه تامل في كلام المحشى غيره
وال على ان اطلاق البيدي هنا على المجاز وقال البعض ان معنى التاويل ان الحثية مرادة في تعريف البيدي فالبيدي باللاتوقف على
النظر من حيث انه حصل بالنظر فالحيديات والحسيات قبل حصولها بالحدس والحس نظريات من حيث الذات لان انفسها ما علمت وقوف بعض
انها حصولا لانتا على النظر في نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل احد وكل وقت وها من حيث انها حصولا بالحدس والحس بدبيسان
لا يمكن ان يحصل بالنظر فبايدبيسان بالنسبة الى كل احد وكل وقت فلم يختلف البديته والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات وعلى
هذا يندفع الابداعات بخلافه ولكن يرد عليه انه على هذا فيقول اصل مدعى المحشى من جواب الابداعات المذكور لان مقصود المحشى ان الحاصل
بالنظر مشبه لا يكمل بالحيديات والانتفات اليه بكونه بدبيسا كما زعم المورد فاحتاج الى الاستدلال وعلى هذا الاخطا الذين كيفية الحصول وعلم انه
حصل بالنظر فقط فالبيديته لانه من حيث انه حصل بالنظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا فلا حاجة الى الاستدلال واجيب عنه بان محسره
الانتفات لا يكفي في الحكم بالبديته كما زعم المورد بل لابد من ضم مقدمة اخرى كالقول بان معنى البيدي بالايكس حصوله بالنظر بهذه الحثية
قال بعض الاكابر قه هذا ليس مقدمة اخرى بل هو تصور الطرف فان البديته طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديتي
والانتفات الى كيفية الحصول يعلم بدته البيدي ضرورة فلا يصح الاستدلال فان الاستدلال انما يكون للحكم نظري ثم التوجيه بهذا الخط
مع انه تكلف حرج يذهب عنه تلوا عبارات المحشى الايكا ديم الا اذا اخذت الحثية تقيدية فان الحثية التعليمية لا يفيد لانه يلزم
كون معلوم واحد نظرا بالذات وبدبيسا بسبب عروض حثية فاما مع بقاء نظرية اذ بالانساب النظرية عنه والاول بيدي البطمان
وانثاني يوجب ان يختلف البديته والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت الحثية تقيدية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث
انها حصل بالنظر في هذا الحديث وهذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم المحيث حيث بهذه الحثية والافحص بالحدس ان
المعلوم نفسه وهذه الحثية ثم انه يختلف موضوع النظرية والبديته او موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البديته المعلوم المحيث بهذه
الحثية وقد صرح المحشى وغيره بان موضوع النظرية والبديته واحد كلاهما يمكن التعاقب عليه وبالجملة توجيه كلام المحشى بهذا النمط لا يخفى
تكلف وفساد هذا الكلام الشريف وهو في غاية المتانة قوله لان المطلق آه المقيد على وجهين الاول الطبيعية الماخوذة مع القيد بان يكون
كل من القيد والتقيد داخلا ويقال له الفرد بالمعنى الاخص وقد يطلق عليه الفرد الاعتباري والثاني الطبيعية المضادة الى القيد بان يكون
التقيد من حيث هو تقيد لاس من حيث انما هو معتبر مع الطبيعة داخلا والقيد خارجا ويقال له المختصة ليس المراد حصر المختصة في الطبيعة
المضادة الى القيد لانه كما ان الطبيعية المضادة الى القيد حصة كالك الطبيعة الموصوفة بالقيد اية حصة وكذا المطلق يؤخذ على وجهين
الاول الطبيعية من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعية المطلقة والثاني الطبيعية من حيث هي ويقال له مطلق الطبيعة والمراد بالقيد
والمطلق ههنا المختصة انما لم يرد الفرد لانه لا على القيد وانما بدته لا يخفى عن وقته ومطلق الطبيعة انما هو المطلق على مطلق اشياء
اشياء المطلق لان قيدا للاطلاق ما خذ وفيه فلا يصح تقيد به اذا اعتبار الاطلاق باني التقيد قال في الحاشية المقيد على كلا الوجهين

فكذلك المطلق على كلا الوجهين من الأمور الاعتبارية لا تنزع عتية فانه ليس في الخارج الشخص ككثف لجوارض خارجية ثم العقل يضرب من التحليل تنزع عنه المطلق والمقيد على الوجهين انتهى يعني ان الموجود في الخارج انما هو شخص المكثف بالعوارض الخارجية وتنزع العقل عنه المطلق والمقيد على الوجهين فالمطلق امر تنزاعي اعتباري ليس بموجود في الخارج واما المقيد فقد لا يخطا بان مجموع مركب من المطلق ومن آخر هو المقيد وهو المفرد وقد لا يخطا بان المطلق المضاف او المطلق الموصوف وبه الحصة فالمقيد على كلا الوجهين تبعية وعنوان للشخص الذي هو موجود في الواقع وكثف بالعوارض بحيث لا يكون القيد والتقيد كلاهما داخلين فيه فخي في الخارج شيء واحد متنازل بالوجود بنفسه عن الانعيا لكين العقل كالمثل في شيئين شيء به الاشتراك وشيء به الامتياز فالمطلق والمقيد على كلا الوجهين اعتباريان لتوقعهما على اعتبار العقل وان تنزعه وبالجملة معنوا المقيد على احد الوجهين لسمي حصته وعلى الوجه الثاني فردا ومعنوا المقيد بشي شخصاً فاحصته والفرد اسمان للعنوان والملاحظ والشخص اسم للعنوان والملاحظ لا يقال المعاني المصدرية ليست لها افراد سوى كخصص فكيف يمكن ان يقال ان معنوا كخصص مطلقاً عبارة عن شخص لاننا نقول تلك الافراد لكونها انتراعيات لا بد لها من مناشي تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولحاطة اذ انتفاء كل تنزاعي الى امر موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار العقل ضروري وهو منشأ انتراعه ومعنوه فتأمل فان قلت على هذا الصحيح التقسيم بان المقيد ان كان القيد والتقيد كلاهما داخلين فيه وفردا ان كان التقيد واخلاء القيد خارجاً فاحصته وان كان كلاهما خارجين فنقص ان قسم هذه الاقسام على هذا ليس امراً واحداً قلت هذا التقسيم ليس تقسيماً حقيقياً بل معنى هذا التقسيم ان عنوان المقيد على كلا الوجهين لسمي حصته وعلى الوجه الآخر فردا ومعنوه بشي شخصاً فلا يرد ان التقيد ان كان داخل في عنوان الحصة ودون المعنوا فوعتية الكلي بالنسبة الى الحصة كما هو المشهور فيما بينهم وان كان صحيحاً لكن لا يصح القول بكون الشخص موجوداً خارجياً وكون الحصة امر اعتبارياً كما هو ادعى استتم مع كون التقيد داخل في عنوان الشخص ايضاً وان كان التقيد داخل في معنوا الحصة فصيح الفرق المذكور بينهما وبين الشخص لكن لا يصح نوعيته الكلي بالنسبة الى حصته لانه مبني على ان تقسيم المقيد اعني الطبيعية لما خذوة مع القيد الى الحصة والمفرد والشخص تقسيم حقيقي وان لكل واحد منهما عنواناً ومعنواً على حدة مع ان الامر ليس كذلك ولا يرد ايضاً انهم صرحوا ان كل كلي بالنسبة الى حصته نوع حقيقي وهذا لا يصح عند جزئية التقيد للخصص الكلي ج لا يكون تاماً حيثية الحصة بل يكون جزئياً والملاذ بالخصص معنوياً التي هي الاشخاص والتقيد جزء لعنوان كخصص ون معنوا متما ولا ريب ان كل كلي حقيقي بالنسبة الى اشخاص نفسه وان لم يكن لكلي النسبة الى اشخاصه مطلقاً بل يكون انا نوعاً او جنساً او فصلاً او عرضياً قاتل ولا تنزل قوله وهو متصور آه لا يقال بطريق الاعراض على قول المص الوجوه جزئية لوجودي وهو متصور بالبدئية وجزئية بالبدئية يعني ان التصور والبدئية مختصان بالعالم المحسوس وعلم النفس لوجودها علم حضورى لما تفرع عنهم ان علمها بذاتها وصفاتها علم حضورى لاننا نقول الوجود امر تنزاعي ولا بدنى الانتزاع من ان يحصل صورة المنترع في الذهن اذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتزاع الالوجود المنشأ ولا يكون موجوداً في الذهن الا بعد الانتزاع وبعد الانتزاع يكون له حصول في الذهن فعلم النفس لوجودها علم حصولي والملاذ بالصفات في قوله علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى الصفات العينية لوجودها بلا انتزاع المنترع ووجود النفس من الصفات الانتزاعية لتمامها ووجودها في

على كلام الله بقوله ثم لا يخفى ان معنى تصور كنهه اشئ متشابه في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على طريقة الاجمال اعني ان وجوده خاص
 بكنهه الخاص قد يحصل في الذهن على وجه التفصيل وقد يحصل على وجه الاجمال وبدرته الخاص يجوز ان يكون بصورة اجمالية مجردة عن تصور
 بالبدئية لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بدسيا واذ لم يلزم من تصور الكل بالبدئية بدئية تصور جزئه فقد ظهر ان الدليل غير تام
 او محتمل ان الوجود جزئ لوجودي ووجودي متصور بالبدئية فيكون الوجود متصورا بالبدئية اذ جزاء التصور بالبدئية يدري وظاهر ان كون
 جزء المتصور بالبدئية متصورا بالبدئية غير لازم فالاولى ان يقال اذا كان المقيد بدسيا كان المطلق بدسيا والوجود جزئ من وجودي
 المقيد له صورة تفصيلية فقط فاذا كان المقيد بدسيا كان المطلق بدسيا قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزئ خارجي لمفهوم المقيد
 فتصور المقيد بدون تصور المطلق عمالا يتصور وانما قال في الاول لا يمكن جعل الكلام عليه انتهى وجعل كلامه على بيان براءه من قوله وجودي
 المقيد ولا بد له من انظمين والذين على المطلق والمقيد فلا بد من تصور المطلق متنازعا عن المقيد واورد عليه البعض الاكابر بقوله بان القول
 بكون المطلق جزئ خارجيا يشكل فان الجزء الخارجي لا يخل على الكل والمطلق معمول على المقيد ثم قال في معنى ان الكلام غير موقوف على كون
 المطلق جزئ خارجيا لان المقيد عبارة عن المطلق انتهى اعني عبارة المقيد في الحقيقة لا تكون بمعنى غير متقل انما يصح ملاحظة
 بملاحظة الحاشيتين في تصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عن تصور المقيد وملاحظة هذا كلامه الشريف ولا يخفى انه صرح في
 ان المقيد صورة تفصيلية ولا بد فيها من تصور الاجزاء تفصيلا او ملاحظة فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عن تصور المقيد وملاحظة
 سواء كان جزئ خارجيا او لا والمحق ان المقيد عبارة عن المركب التقيدى والمركب التقيدى سواء كان حصته او فردا عبارة عن مرتبة
 التفصيل وكما هو ملحوظ على ما واحد من خارج عن معناه فاجزأوه في مرتبة التفصيل كل واحد منها ملحوظ على ما على حدة ووجوده وجوده على حدة
 وكل واحد من اجزائه مغاير للآخر وان كان الموصوف والصفة متلازمين في نحو آخر من الوجود ولذا يخل احداهما على الآخر اذا لم يخل
 عبارة عن اتحاد المتنازعين في مرتبة الحاشية في الواقع فالمتغايران من حيث انهما متغايران في مرتبة التفصيل ليسا متباينين ولا متماثلين
 احدهما على الآخر فها من الاجزاء الخارجية له وكما ان اجزاء المركب التقيدى اجزاء خارجية له وليست اجزاء ذهنية كاجزاء القضية
 اجزاء خارجية لها وليست اجزاء ذهنية فلا بد من اتحادها وجودا والاتحاد بين المقولات المتباينة محال بناء على اصولهم واما اتحاد
 المحمول مع الموضوع فليس الا في مرتبة الحكمى عنه لاني مرتبة الحكمية والقضية عبارة عن مرتبة الحكمية الذهنية وفي هذه المرتبة كل الموضوع
 والمحمول ملحوظ على ما على حدة فوجود كل مغاير لوجود الآخر في هذه المرتبة وان كانا متحدين في نحو آخر من الوجود وقابل للابطال ما ذكر
 من ان جزء المتصور بالبدئية لا يلزم ان يكون متصورا لانه لا بد في تصور كنهه اشئ من تصور اجزائه الاولى او تصور اجزائه بالغة بالغة
 يعني ان علم المتصور بالبدئية علم كنهه اشئ ويجب في العلم كنهه اشئ من تصور اجزائه الاولى او تصور جميع اجزائه بالغة بالغة فلا بد ان
 يكون جزء المتصور بالبدئية متصورا ساقطا اذ لا يجب في تصور كنهه اشئ ان يحصل جميع اجزائه تفصيلا بالغا بالغة بل يلزم حصوله على
 وجه الاجمال فلا يجب حصول اجزائه الاولى ايضا على سبيل الاستيلاء والاختيار فضلا عن اجزائه الثانوية وغيره فلم يجب في العلم كنهه اشئ
 تصور جميع اجزائه الا ترى ان الوجه المراد بالوجه اعم من ان يكون ذاتيا او عرضيا والحاصل ان الوجه سواء كان ذاتيا او عرضيا

في تصور شيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض لكونه آلة للاتفات مقصور الوجه في هذا التصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه
بالكنه او بالوجه فلما يكون اجزاء الوجه متصورة اصلا سواء كانت اولية او بالغة بالبلغت والآي لو كان الوجه في هذا التصور مقصورا
بالكنه لكان المقصود بالعرض شيء كنه الوجه مقصودا بالذات لكونه ذا الكنه والمعلوم بالذات أعني كنه الوجه معلوم بالعرض في قصده
واحد وهو مقصود للاختلاف في الوجه وتصور واحد وهو تصور الكنه بالكنه والحي اصل انه لو كان تصور الوجه تصور كنه الوجه لكان الوجه
ذا الكنه وذو الكنه في التصور بالكنه مقصود بالذات ومعلوم بالعرض فيلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمعلوم
بالذات معلوم بالعرض في قصد واحد وتصور واحد واور وعليه تارة بان اللازم ليس بحال لان كون شيء مقصودا بالنظر
الى شيء وغير مقصود بالنظر الى آخر وكذا التصور ليس بحال والجواب ما فاذا بعض الاكابر قد ان معنى مقصودية بالذات كونه بلا
ومرئيا وهذا يقتضي ان لا يكون حاصله معنى المقصودية بالعرض كونه ملاحظا بالتيق وهو مقتضى ان يكون حاصله مقصودا
تصور الوجه بالكنه يلزم ان يكون مرئيا فيلزم ان يكون حاصله غير حاصل ونحو هذا وغيره تارة بان يلزم على ما ذكرنا ان لا
يكتسب نظري من نظري منه الى البديهي لان العلم النظري عنده منحصري في العلم بالوجه والعلم بالكنه ولا تصور تصور الكنه والوجه فيها
بالكنه ولا بالوجه فلما يتصور كسب نظري عن نظري ويمكن ان يقال ان الحشي مع ذلك في قصد واحد وتصور واحد وهذا اي في سب
نظري عن نظري الكسب متعدد وفيها ايضا متعددان وبما ذكر الحشي يعرف الفرق بين علم الشيء بالكنه والعلم بكنه الشيء لانه
ان كانت الصورة الى اصله من الشيء مرآة للاختلاف وتحدة معه بالذات مغايرة له بالاعتبار فالعلم بالكنه وان لم تكن مرآة للاختلاف
مع اتحادها معه بالذات فالعلم بكنه الشيء وهذا على رأي الحشي من عدم حصول صورة المحذور في الذهن واما على رأي الجمهور من حصول
صورة المحذور مغايرة لصورة الى هذا الوجه لانه الفرق اصلا فان انكشف المحذور بصورته الراجعة الى الشيء الذي الكنه في الاول
باعدل المحذور في الثاني من غير اعداده وهذا ليس فرقا في نحو الادراك والعلم من ثمه تراهم لا يعرفون بين العلم بالكنه وبكنه وجه يطيران
لا علم في الحقيقة الا العلم بكنه الشيء وذلك لان العلم حقيقة هو الى اصله في الذهن بالذات وفي العلم بكنه الشيء يحصل نفس الشيء واما
في العلم بالكنه فانه يحصل ما هو مرآة له ولا يحصل الشيء بنفسه وانما هو ملتفت اليه بالعلمه يحتاج الى لطف القرينة قوله فلا بد من التفتة
اه اعلم ان المص ذكر في النزول الاول بانه التصديق بالوجود حيث قال الى دليل والدليل انما يستعمل في التصديق وهو غير مطلوب بل
المطلوب بانه تصديق الوجود وفعل الشارح قوله الى دليل على الموصول المطلق المتحقق في ضمن الموصول التصوري واعترض عليه حشي بان العمل
على الموصول المطلق المتحقق في ضمن الموصول التصوري بعيد لان اطلاق الاخص على الاعم لا يتحقق في المبين لجميع العموم ولا ينطبق
عليه ما ذكره المص في الجواب اي في جواب التمثيل الاول بقوله فانه استدلال بصدق المقدمات اه فان الصدق والمقدمة انما تستعملان
في القضايا دون التصور والشارح الابا تكلف وهو ان محل على التنظير كما بينه الشارح بقوله والاصل انك لا تتوصل بصدق مقدمتي الدليل
الا بالعلم بوجوبها الى الدلول لك تتوصل بتصديقها في العلم بالعلم بوجوبها الى المعرفة ثم لما عمل الشارح قول المص في النزول الثاني
الدليل عن البتتين على التنظير اي كما انه لا دليل عن البتتين لك لا تعرف عن مضمون بلبين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى

الثبوت فلا بد في العرف من مفهوم وجودي اعترض عليه المحشي بقوله وابعده عن قول ولا دليل عن سالبين على ما حل على الكلام على
 النظر بحيث يذكر النظر فقط ولا يذكر المقصود ويراد المقصود من المبين في غاية البعد واما حل التصور على التصور المطلق المرادف العلم المتحقق
 في ضمن التصديق وحل قول المصم وجودي على قضيتته انا موجود وكما حمله الفاضل ميرزا جان طرمانه ان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف
 الى الموضوع شائع فبعد ادلا به على هذا التقدير ان يراد بقوله وجودي انا موجود وان يراد بالتصور في قوله وهو تصور بالبداهة التصور
 المطلق المتحقق في ضمن التصديق ليصح إطلاق التصور على تصديق انا موجود يعني هو مصدق بالبداهة وهو بعيد عن الفهم لانه خلاف
 الظاهر وان كان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شائعا لان التصور المضاف الى غير القضية تبادر منه التصور فقط
 فارادة التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق من التصور فقط إطلاق لا يخص على المطلق المتحقق في المبين وهو بعيد جدا وبالي في عنه
 قوله في الجواب قبل المنزل انا لا نسلم آه لانج يكون الجواب بمنع مقدمته لم يدعها المستدل وتطبيقه عليه اي تطبيق قول المصم انا لا نسلم
 وجودي حقيقة كنهها متصورة بالبداهة على حل التصور على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق تكلف اذ يحتاج فيه الى ان يحل
 وجودي على التصديق وحقيقته على حقيقة القضية وكنهها على كنه اجزائها متصورة على مصدقها الاول في توجيه الكلام ان لا يؤدل
 بل تترك على ظاهره وتكمل المنزل تنزل الى التزام كسبئته تصور وجودي المستلزم كسبئته التصديق باننا موجود على رغم المستدل يعني ان
 المستدل زعم ان كسبئته وجودي يستلزم كسبئته الاذعان باننا موجود بناء على ان مفهوم الوجود المضاف الى الشكلم مضمون هذا التصديق
 فكسبئته تصور وجودي يستلزم كسبئته الاذعان على رغم كنهه قال اذا تنزلنا عن كون وجودي بديهييا وقلنا بكسبئته وكسبئته
 التصديق باننا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يعني انه يجب الانتهاء الى دليل موصل الى هذا التصديق المستلزم تصور مطلق الوجود والمضاف
 الى الشكلم ويكون وجود ذلك الدليل بديهييا ويلزم من وجوده كسبئته بدهية وجودي اي ثبوت بداهة الوجود الخاص المستلزم ثبوت
 بداهة مطلق الوجود الذي هو جزئ منه فلا اشكال في ذكر الدليل قال بعض الاكابر قد نهانا خش من التوجيهين الاولين لان الخلل في التوجيهين
 الاولين التكلف من جهة البعد اللفظي والذي يلزم على هذا التوجيه نسبة امر باطل ضروري البطلان الى عاقل ساكت لم يتفوه به وقال بعضهم
 المراد بالدليل مناه النفي اي باليقين العلم بالشيء سواء كان تصورا او تصديقا وقوله او لقول آه معطوف على قوله وانه جز وجودي لا على
 قوله فلا بد من الانتهاء آه والى اصل ان المستدل استدلالا بدهية الوجود والمحمول على بدهية الوجود وثانيا بدهية الوجود الرطبي وثانيا
 يلزم على هذا حل الدليل على غير المصطلح وايضا ياباه قوله ولا دليل عن سالبين لانج يصير مستلزما بل يكفي ان يقال للموجبة ما حكم فيها
 بوجود المحمول للموضوع فانهم قوله فلا اشكال آه اعلم ان اشكال ذكر الدليل وان انزعج كل قول الامام الرازي علم الانسان بوجود نفسه
 غير مكتسب على ان المراد منه علم كل انسان بانه موجود ولكن في قولنا اي في قول الامام الرازي الوجود جز ومن وجوده اشكال لان الظاهر
 ان المراد بوجود نفسه جهة الوجود مع ان المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق دون الخاص الذي يكون المطلق جزا منه وفيه انكما
 يمكن ان يحل قوله وجود نفسه على انه موجود فكيف يمكن حل قوله من وجوده عليه والوجه للفرق بين وجود نفسه وجودي في ان يكون
 احد ما عبارة عن القضية دون الآخر الا ان يقال لو كان وجوده عبارة عن القضية لكان الظاهر ان يقول والوجود جز منه

ثم كون الوجود جزئياً من انما هو وظاهره على ندره بالمحمور واما على رأي المحشي والمحقق المدون فلان لم يكن خبراً حقيقة لكن في حكمه باعتبار ان تعقل الشئ موقوف على اعتقده وهذا القدر كاف فانهم قولهم بل لابد من آه فيه نظراً على التشكل الاول بمحصلان التقريب غير تام لان الكلام في وجود الشئ في نفسه دون وجود الشئ اغيره والذي يلزم من الدليل بباطة الوجود الرباطي وكلامنا في الوجود المحمور سواء كانا في الفين بالتحقيقة والاوقوله وهاهنا غير ان بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفهومية والثاني غير مستقل بالمفهومية والاستقلال وعدمه لا يخلفان باختلاف الملاحظة والاول متعلق بالتصور ليس الاول الثاني قد يكون متعلق التصديق تفنن منه وبما لما به المختار عنده لان الالاء ليس متوقفاً على التحالف بحسب الحقيقة واعلم ان محصل ايراد الشرح على التنزل الاول ان الكلام في كاسب التصور وجودي تصور فكل دليل والاساليب والاموتية فلا تيم التقريب ومحصل ايراد المحشي اناسلنا ان ههنا وليداً وموجبه لكن الوجود الذي يشتمل عليه المحبوبة وجوده على فغاية الزم بباطة الوجود الرباطي وكلامنا في الوجود الذي يقع محموراً في القضايا فلا تيم التقريب فظهر الفرق بين الالاءين واستبان ان من زعم عدم الفرق بينهما قد رجع باوفاق ناضل ووجهه ان وجود الشئ الشئ يطلق على معينين الاول وجود الشئ اغيره بان يكون موجوداً في نفسه ويكون محموراً عليه ومستقلاً بالمفهومية لكن لم يحقه التعلق بالغير بالحصول فيه لكونه من الحقائق الناعتية ووجوده الاعراض من هذا القبيل والثاني وجود الشئ اغيره بان يكون الرباطين للموضوع والمحمول وغير مستقل بالمفهوم وهذا ما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول يكون في السليات المركبة في درجة الحكمي عنه والاراد ههنا بالوجود الرباطي يعني الاول كما يدل عليه ما ذكره المصنف في الجواب الذي هو اعتراض على الاستدلال وهو قوله في جواب التنزل الثاني الموجبة بالحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ثم لم يحكم فيها بان ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد ان اذا لمعنى لا انكار النسبة الايجابية التي هي مدار القضية لاسيما اذا سلم صدق المحمول على الموضوع او معنى صدقه عليه ليس الاالاتحاد الذي يحكي عنه بالنسبة الايجابية قوله فلعله اراداه هذا التجميع مع بعده اذ حل تمام الكلام على التنظير ليعيد الالاءيم ما ذكره المصنف في الجواب عن التنزل الثاني وهو قوله الموجبة بالحكم فيها بوجوده لكونه غير طرايم الحبيب انما تعرض لما ذكر في التنظير ولم تعرض لما هو عرض الاستدل ولو كان غرضه ذكر التنظير وكان المقصود الاستدل الى التصور لكان المناسب للحبيب ان يواخذ في مقصود الاستدل دون ان يواخذ في تنظيره ويقرّب من التنزل الاول يعني ان التنزل الثاني يقرّب من التنزل الاول لا فرق بينهما يعتد به فلا فائدة في ذكره ووجه قرّب من الاول انه استدل في التنزل الاول بباطة وجوده الدليل اي المعروف الذي هو وجوده خاص على بباطة الوجود المطلق وههنا بباطة وجوده جزئية على بباطة تلك يد عليه اي على التنزل الثاني مثل ما مر على التنزل الاول اذ مر على الثاني منع بباطة وجوده والجزاء على الاول منع بباطة وجوده الدليل قوله لان السلب آه اراد الشرح بالوجودي في قوله من مفهوم وجودي لا لا يكون السلب جزءاً المفهومه لان الدليل لدال على ان السلب لا يضاف الا الى الوجود ولا يليل الا على ان المضاف اليه السلب لا بد وان يكون وجوداً بمعنى ان لا يكون السلب جزءاً المفهومه او محصلاً ان السلب لا شئ محضر فليس هو شئاً حتى يضاف اليه السلب وان كان السلب متعلقاً به واراداً عليه ولا يلزم من تعلق السلب باضافته الى الوجود كون السلب جزءاً المفهومه حتى ينتفي الثبوت بالمقوله لم يصلح لتعلق السلب اراد الشرح بالعلم بوجوده في قوله فيكون العلم بوجوده مقترناً

اعلم التصوري فلا تجزأ ببلهته التصديق بوجود الشئ لا يستلزم ببلهته تصور وجوده التي هو المطلوب لان ببلهته التصديق لا يوجب
 ببلهته الاطراف نعم تجزأ انه لا يريد بالوجود والوجود الذي يحى فالوجود بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا بل يجوز ان يكون اعتبارا
 ذهنيا فقط ولا يكون موجودا خارجيا لان نفسه ولا يمتنع وان لا يريد ببلهته مطلق الوجود خارجيا كان او ذهنيا فالسلب موجود في خلافه
 في اثبات وجودية اجزاء المعرفة ولا يمكن ان يمنع الوجود الذهني بناء على ذهب المحكيين لانه نقل عن المستدل الذي هو الامام القول
 بالوجود الذهني قوله وانه لا يستدعي اه اعلم ان الشك فهم من قول المصطلح باعتبار ما ان بل للاضراب ومعناه انه لا يستدعي تصور
 وجودي بالكنة بل يستدعي تصور وجودي ففهم المشي ان بل للترقي كما يدل عليه قوله بل لا يستدعي الا تصور الطرفين باعتبار ما لا تصور وجودي
 باعتبار ما فانه ليس طرفا كما اشترنا اليه يعني انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنة بل لا يستدعي تصور وجودي بالكنة ايضا انما يستدعي تصور الطرفين بوجه
 الا تصور وجودي بوجه فانه توجيه لكلام المصطلح ان جعل اعتراضا على فهم الشراح ان بل للاضراب وحاصل كلام المصطلح على توجيه المشي
 انما سلمنا كون انما موجودا ببلهته لا يستدعي تصور وجودي لا بالكنة ولا بالوجه بل لا يستدعي تصور مطلق الوجود الذي هو المصطلح بوجه لا
 بكنة فكيف يكون مستلزما لبلهته كنه الوجود الذي هو المطلوب وادور عليه بان الوجود متصور في ضمن انما موجودا بالوجه ووجه المطلق
 وجه للمقيد والتصديق بانما موجودا ويستدعي تصور وجودي ايضا بوجه لانه مقيد فقوله انما موجودا لا يستدعي تصور وجودي بوجه باطل وانما
 تعلم ان حصول معنى المشتق على وجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء مع ملاحظة فضلا عن تصور المبدأ بالوجه وبالكنه وتصوره تفصيلا
 غير لازم وفقه الامران المعنى المقيد الذي وضع له لفظ واحد لا يفهم منه الاجمال ضرورة ان اللفظ الواحد لا يدل الا على معنى واحد وهو
 كالألفاظ المشتقات فانما لا تدل الا على معنى واحد بخلاف ما اذا دل جزاء اللفظ على جزء معناه كالحصص وغيره لان معانيها هو التفصيل
 وان لو حطت معانيها بجملة تخرج عن معانيها فحصل معنى المشتق بالوجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء فضلا عن تصور المبدأ بالوجه
 او بالكنه ففهم وقيل بان كلام المحشي مبني على ما ذهب اليه من عدم دخول المبدأ في المشتق وهذا ليس بشئ لان ما ذكره المحشي بهنا توجيه
 لقول المصطلح وعنده المبدأ داخل في المشتق قوله كمان اه اعلم ان المصطلح ببلهته كنه وجودي وسلم ببلهته تفصيله انما موجودا ومن استلزام ببلهتها
 ببلهته مجموعها الذي هو الوجود وادور عدم ببلهته احد طرفيه وهو انما نظير العاقد والمحشي مناقشته على النظر بقوله في ان علم النفس انما يعلم
 محضه في كنهها حاضر عند اعلى وجه الاجمال بدون الاكتساب قبل ان يكون المشا لا يميز بانا الموضوع محضه بالوجه عدم ببلهته فلا يصلح
 ما ذكره او اوجب بان المقصود من منع ببلهته الوجود بتجويز كسبية لانه تسمية ببلهته كمان المقصود من عدم ببلهته الموضوع كسبية
 لانه تسمية ببلهته لا يتحقق ما اذا لم يحصل الكايرة ان قولنا انما موجودا حكائية ولا بد في الحكائية من التصور فلا بد من تصور الموضوع وبناء على هذا
 قالوا كل قضية مركبة من صورة الموضوع وصورة المحمول والنسبة الحالية بينهما ولا يكفي العلم محضه في حاصل كلام المصطلح ان ببلهته تصديق انما
 موجودا لا يستلزم ببلهته الوجود المحمول كما لا يستلزم ببلهته الموضوع والتفصيل في العلم بالكنة المراد به اعلم من العلم بكنة الشئ فانه يطلق على العلم
 غالبا غير لازم كما عرفت وقع ما يميز من انه لو كان كنه النفس معلوما بالعلم المحض في علم يقين خلاف في بساطتها وتركيبها وتجربها وما دلتها
 وجه الموضوع ان التفصيل في العلم بالكنة غير لازم اذ يجوز ان يحضر الكنه الاجمال فلا يميزه من غير ان يكون هذا الكنه بسيطا او مركبا او ماديا او مجزأ

مفهوم علم الاجزاء مختلف فيما قولهم وان كان ادل تصور الكل بوجه الاستلزام تصور الجزء بوجه ما لا يدعى الشارح حاصله ان تصور الكل
 بالوجه على وجه الاعتبار ليس مستلزما لتصور الجزء على هذا الوجه اذ لا يلزم ان يكون ما به وجه لكل على الوجه المذكور وجبا للجزء فيه لانه تصور
 وجودي الذي هو الكل بوجه ما على وجه الاعتبار لا يستلزم بانه تصور الوجود المطلق الذي هو الجزء بوجه ما على وجه الاعتبار فلا يلزم
 ان هذا لا يصح في الجزء المحمول فان في العلم بوجه الشيء ما هو وجه الكل وجه الجزء المحمول فان ما يصدق على الكل يصدق على الجزء ولو لم يصدق
 جزئيا فلا يحصل وجه الكل يحصل وجه الجزء ايضا اذ ليس في العلم بوجه الشيء تصور الشيء على وجه الاعتبار وفيه ما فيه لان الامر في المطلق
 والتقدير ليس كذلك اذ يجب فيه تصور كل واحد من المطلق والتقدير على حدة فالعلم بالمفيد لا يتصور الا بالعلم بالمطلق وتقييده وجعله جزءا
 للتقدير قوله وليس ثم اهملنا جز الشارح ان يكون حقيقة الوجود غير هذا المفهوم البيدي التصوري ويكون تلك الحقيقة من سائر الموجودات
 حقيقة ويكون هذا المفهوم عارضا من عوارضها او رعاياها في بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود والمصدرى الانتزاعي وهو كسائر
 المعاني مصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات حقيقة ليست الا مفهومه المنقسم الى الخارجي والذهني وحقائق افراده ليست
 الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوما متعارضة لكانت محمولة عليها فيكون مفهوم الوجود والمصدرى الخارجي ايضا عارضا
 لتحقيقها ومحمولا عليها فلا يخلو اما ان تكون تلك المفهومات محمولة على حقائقها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود
 اخا دني ابي حقيقة الوجود والمصدرى الخارجي موجودا خارجيا او عرضا للمباشرة اشتقاقا يستلزم صدق اشتقاق مواطاة فيلزم من
 عرض الوجود والمصدرى الخارجي حقيقة كون حقيقة الوجود والمصدرى الخارجي موجودة في الخارج مع ان الوجود والمصدرى
 مطلقا من العقول الثنائية التي طرف عروضها الذين فقط والثاني يستلزم حمل معنى المصدرى مواطاة على معروضه وهو بدسي
 البطان فلا يلزم ان غاية ما لزم ما ذكره المحشي في الشق الاشتقائي كون الوجود وموجودا لا يكون موجودا خارجيا لكن يروى عليه ولا ان يحصل
 كلام الشارح على النظر بالثال في الانتزاع في الوجود والمصدرى اما النزاع في الوجود والذي به موجودية الاشياء فلا يتم الدليل الا ان
 ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم وما يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا صدقا ذاتيا حتى يكون هذا المفهوم مناط
 الموجودية ويلزم من بدهيته بدهية الوجود الذي عليه مناط الموجودية مع انه يجوز ان يكون حقيقة غير هذا المفهوم العارض ويكون هذا المفهوم
 وجها من وجوهه وبالجملة الشارح يصد وتجوز وجود غير المصدرى فلا يروى عليه ما روي المحشي لانه ما جاز ان يكون مفهوم الوجود عارضا
 لحقيقة فكون الوجود الذي به حقيقة الوجود بالمصدرى هو الوجود الحقيقي اما المصدرى عارض من عوارضه ووجه من وجوهه
 موجودا خارجيا غير متباعد فان قلت تعرض المحشي ان ليس لهذا العارض حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي التصوري قلت هذا
 يبري فلا يحتاج الى ما ذكره من التطويل مع هذا يرجع مواظبة على الشارح الى المواظفة اللفظية فان غرض الشارح ان الوجود والمصدرى
 على الوجود والمصدرى الانتزاعي وقد اطلق على منشأ انه اعم وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر ان يسمى الوجود الذي هو منشأ
 الانتزاع الوجود والمصدرى حقيقة الوجود والمصدرى ويصح المحشي ان حقيقة الوجود ليس بالغير من معنى المصدرى او حقيقة ليس الا
 باعتبار الذين وحقيقة تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الذين فها متفقان على ان الوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي

التصور هو نشأ الاشتراك انما النزاع في ان الحاشي لا يسميه حقيقة الوجود والمصدرى بل يقول حقيقة الوجود بمعنى ما به الوجودية مغايرة
 للوجود المصدرى حقيقة المصدرى ليست الا ما يحصل في الذهن حين النزاع والاشارة يزعم انه حقيقة الوجود المصدرى وهو ما
 يكون حقيقة الوجود المصدرى كونه نشأ الاشتراك فلم يبق نزاع الا في اللفظ وانما ان كون الوجود والمصدرى مطابقا للمعقولات
 الثانية وان كان مسلما لكن كون تلك الحقائق منها غير مسلم وتفصيله ان المراد بالحقائق المعروفة للوجود والمصدرى مناشي انشأه
 ونشأ النزاع الوجود المصدرى عند من يقول يكون افراده مغايرة لمحصصه موجود في الخارج وعارض للمباني في ظرف
 الخارج ومننا ما موجودية المباني قيامه بهام هو الوجود الحقيقي عندهم فظاهر ان الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدرى
 ونشأ النزاع ليس من المعقولات الثانية كما ستعرف الحاشي فيضوات ان حل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط
 حلها مواطاة على غير حصصها في غير الخفا عند اتباع المشائية كالمص والشارح وغيرهما لا نعم صرحوا ان الوجود المصدرى عارض
 للوجود الحقيقي ومحمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بطلته عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة على ان حصة الكل صادقة
 عليه قطعاً مع انها معنى مصدرى فقد زعم حل المعنى المصدرى على غير حصصه محلاً بالعرض ثم ان المعنى المصدرى على تقدير كونه من الامور
 الخاصة نوع من مقولة البتة فيحل على تلك المقولة محلاً بالعرض فنثبت ان بعض المعاني المصدرية يحل على معروضه مواطاة واما امتناع
 حل المعاني المصدرية على معروضه فتبايناً على العرف فلا اعتداد به في العلوم الحكيمية ورايها ان ما ذكره الحاشي جاري للمبادئ الانشائية
 ايتم فيلزم ان لا يكون لها افراد سوى المحصل الاشتراعية وذلك لانه لو كان للبياض مثلاً حقيقة سوى مفهومه للتصور لكان مفهومه
 عاصباً حقيقة فان كان هذا المفهوم محمولاً عليها بالاشتقاق يلزم قيام البياض بالبياض وان كان محمولاً عليها بالمواطاة يلزم
 حل المعنى المصدرى على معروضه بالمواطاة فتأمل وما ظن المحقق الطوسي واتباعه ان الوجود لما فرد متخالفه بالحقيقة سوى المحصل
 فالوجود عارض مقول بالتشكيك على افراده اذ في بعضها اقدم من البعض في بعضها اولى من البعض الآخر وعلى تقدير ان يكون
 افرادها حصصاً كما بينه الحاشي ويكون الوجود المطلق نوعاً ما كما هو شأن الكل بالنسبة الى حصة يلزم ان لا يكون مقولاً بالتشكيك فان
 التشكيك لا يجري في الثلاثيات والحاصل ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده والمقول بالتشكيك لا يكون ذاتياً لافراده فحتمه افراد
 غير المحصل لان الكل يكون ذاتياً بالنسبة الى حصصه فليس شئ لان الكل انما يكون مشككاً بالقياس الى كل عليه بالمواطاة لان المتب
 في صدق الكل على الجزئيات هذا الحكم الوجود وغيره من المعاني المصدرية لا يصدق على معروضات مواطاة بل انما تصدق مواطاة على حصصها
 وهي بالنسبة اليها انواع حقيقة فلا يكون مشككاً اصلاً فالمشكك انما هو المشتق بالقياس الى افراده التي هي معروضات للمبادئ لكون
 مصداق حمله عليها مختلفاً اذا ثبت ان التشكيك يختص بالمشتقات ولا يجري في المبادئ نظراً للمقول بالتشكيك كما صرح بكثير من
 المحققين هو الوجود بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه فتم ما قلنا ان صدقه على العلة مثلاً اقدم من صدقه على المعلول صدقه
 على الواجب اولى من صدقه على الممكن لا يلزم منه الاكون للوجود مشككاً بالنسبة الى الحقائق الاكون للوجود مشككاً بالنسبة الى المحصل
 قوله الشئ المبرجوه اعلم اننا قد تعرض على الوجه الثاني بوجه منها قال الحاشي فان قلت قد ثبت قوم من ملل نظر واسطتين للوجود

والمعذور وهو ما حالاً فلا يكون هذا التصديق بديهياً قال بعض الأكابر قته هذا ما يريد لو اخذ قولنا الشيء اما موجود او معدوم فانه انقلبو
 واما لو اخذنا لغة الجمع فلا دانت تعلم ان المعنى في هذا التقسيم ضروري فلا بد من الانفصال الحقيقي في هذا التقسيم فيكون صدقها وكذبها
 متنعين فلا يصح الواسطة واجاب عنه الشيء بقوله قلت انهم خصصوا قسم من الموجود والمعدوم باسم الحال فانا نحن نعلم حقيقة ما حقق
 بتبعيته الغير فان كان يحقق التبعي وجوداً حقيقة فهي موجودة والامعدومته يعني انهم صطلحوا واسطة وهو ما حالاً اولى ليست موجودة
 ولا معدومته عندهم واذا قطع النظر عن هذا الاصطلاح ففقسيم الشيء الى الوجود وسلبه ضروري يخرج العقل بالانحصار فيها بالضرورة
 فالحال داخل في احد القسمين ومنهما ما اشار اليه بقوله فان قيل هذا الدليل يدل على بديهة جميع التصورات فان التصديق بالتثاني
 بين كل شيء ونقيضه ضروري قلنا نحن نستدل على بديهة الوجود بديهة هذا التصديق بجميع اجزائه ولا نسلم ان التصديقات الاخر
 بديهة ككثير من هذا الادعاء ممكن في كل تصديق واجاب عنه بعض الأكابر قته بان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الكسب
 بجميع اجزائه وانكاره كسابقة فاضحة وليس كل تصديق بالتثاني بين الشياطين محصيل لمن لا يقدر على الكسب وفيه ان التصديق
 بالتثاني بين كل شيء ونقيضه مثلاً التصديق بان هذا الشيء اما يزداد وليس يزداد وكذا حاصل لمن لا يقدر على الكسب وبهذا ظاهر جداً
 مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل بديهة جميع التصورات فيه ان التصديق بالتثاني بين كل شيء ونقيضه ضروري حاصل
 لمن لا يقدر على الكسب كالبطله الصبيان فبديهة التصديق المذكور بجميع اجزائه ليست لهم. اية التصورات والامام انما يقبل بها تمام حاصل
 من التصورات لا بديهة جميع التصورات الا ترى ان كنهه الباري سبحانه غير حاصل لاحد لعل الحق ان بديهة التصديق انما يستلزم
 عدم توقفه على تصديق نظري لا عدم توقفه على تصور نظري فجاز ان يكون التصديق بديهياً والاطراف نظرية ولو كان التصديق نظرياً
 بسبب نظرية الاطراف لزم اكتساب التصديق من التصور قوله وكذا يتوقف اهـ لما كان الظاهر من كلام الشارح ان التغيرات عين الانشئية
 اور وعليه محشئ بان التغيرات كون كل من الشياطين غير الآخر وبقاها بالعينية فمصدق التغيرات خصوصية كل واحد منها المختصة به بالقياس
 الى الآخر والانشئية كون الطبيعية ذات وحدتين وبقاها كون الطبيعية ذات وحدة او ذات وحدات ومصداقها هي الطبيعية المشتركة لغيره
 للوحدتين فيكون الفرق بين التغيرات والانشئية بحسب المصداق ولكل واحد منها مقابل مخصوص باليقابل الآخر فالتغيرات ليس نفس الانشئية
 بل تصور ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور مفهوم الشيء الذي رويين الوجود والعدم والتثاني الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون
 الامور ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور مفهوم الشيء الذي رويين الوجود والعدم والتثاني الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون
 تصورهما بديهياً اعلم ان الظاهر ان الاستدلال بهذا التصديق مبني على انه يحصيل لكل من لا يقدر على الكسب ومن لا يقدر عليه يخصم
 ما يفهمه العرف وظاهر ان التغيرات والانشئية واحد بحسب متفاهم العرف او احدهما مستلزم للآخر بالجملة كلام الشارح مبني على ما هو المشهور
 عند لعل العرف من كون التغيرات عين الانشئية او مستلزم لها وما ذكره محشئ تدقيق فلسفي فان القول بان معروض العدد والاشرة في
 الطبيعية دون الافراد ومعروض التغيرات في الافراد دون الطبيعية لا يفيهم الكافية اصلاً ثم ان تصور الغيرين لا يفيهم عن تصور الواحد
 والاشئين وكذا العكس وما ذكره من كون التغيرات مقابلاً للعينية والانشئية مقابلاً للوحدية وكون مفهومها متغيرين لا ينافي التلازم

بين التباين والاشتراك بين الحقيقة والوحدانية فانهم قوله اي هذا التصديق انه اعلم انه قال ان هذا الشيء اما موجود او معدوم تصديق يري
وقال ان شرح هذا التصديق يري بجميع اجزائه فقال المحشي اراد الشارح بالتصديق المحمول على القضية المحقق به والايان لم حل العلم
على المعلوم وللمراد التصديق على مذهب الامام لان التصديق على رايه مجموع تصورات اجزاء القضية والفرق بين العلم والمعلوم
اعتباري وانما اراد التصديق على مذهب الامام لان الغرض اثبات بدهية جميع اجزاء القضية المذكورة والتصديق على مذهب غيره
ليس متعلقا بجميع اجزائه بل ببعضها او بام خارج عنها والاول اي المصدق به يري بالعرض والثاني اي التصديق به يري بالذات
هذا انما يصح على مذهب من يقول ان البداية والنظرية صفتان للعلم بالذات والمعلوم بالعرض واما على مذهب المحشي فالعلم بعكس
والغاية يريها اعتباري فالحاصل في الذهن من حيث هو من قطع النظر عن المعلوم وقضية ومن حيث انها ماصلة في
الذهن من علم وتصديق هذا الشكل على راي الامام لان التصديق عنده مركب من التصورات والحكم الذي هو الفعل فليس الفرق بين
التصديق والقضية عنده بالعلم والمعلوم على انه لا يري الاتحاد بين العلم والمعلوم الا ان يقال المراد انه اذا اخذ التصديق على مذهب
الامام فالغاية عنده من ليقول يكون العلم والمعلوم متعين بالذات اعتباري فالحاصل في العلم ان التصديق على مذهب الجمهور لا يتعلق
بمعنى القضية يعني انه كما جاز ارادة التصديق المنسوب الى الامام وهو مجموع تصورات اجزاء القضية لان التصديق لا يتعلق
بمعنى القضية كالتصديق بكون رادة التصديق على مذهب الجمهور ايضا لانه ايضا يتعلق بمعنى القضية لكن من حيث انها معنى محمول كاذب
ايضا بل لا فاق لمبين حيث قال ثم سلك شيئا صناعة وصحة الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرباطي بالدخول فيما هو متعلق
التصديق بالذات على ان يتعلق الازعان بالمرتبة العقلية الموضوع ومحمول نسبة الرباطية بها باطلا او سلبية حتى يرجع
الحكم على البياض مثلا بالعرضية وسلبا لمجهرية الى ان البياض عرض في الواقع وليس مجهرية في الواقع لا بالنسبة الحتمية ولا
بغيرها من الزوم والعناد على ما هو المشهور فانها غير مستقلة بالمعنوية ومتعلق التصديق بحال ان يكون مستقلا بل كما يشهد النظر
السليمة في ان الفطرة السليمة شاهدة على ان التصديق لا يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية ولا يربط ان المعنى الاجمالي خارج عن
معنى القضية لان القضية عبارة عن قول حاكم والحكاية انما تكون في مرتبة تفصيل وهي التي تصلح للتصديق والتكذيب بخلاف
الاجمال فانه ليس حكايه عن شيء أصلا فكيف يصلح للتصديق والتكذيب واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا ولا مبررا
عليه بل الضرورة شاهدة بان التصديق لا يتعلق الا بالنسبة الحكاية من حيث هي كك لانها هي الصالحة للتصديق والتكذيب
وكونه غير مقصود بالذات غير مسلم اذ الظاهر ان مقصود القائل بقوله زيد قائم مثلا ليس الا افادة الاتحاد والواقع بين الموضوع
والمحمول الا افادة نفسها وكيف لا يكون الارتباط مقصودا مع ان مناط الحكاية والخبار عليه على ان يتعلق التصديق ليس
الماكون اشئ معلوما بالذات لا كونه مقصودا كك وبالجملة القول بان متعلق التصديق المعنى الاجمالي ككاتب ليس صاحب الالفاظ لمبين
ليس بشئ لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية والمعنى الاجمالي خارج عن معنى القضية قطعاً
او كثر ما تذهب من القضية ولا يخبر بان المعنى محمول أصلاً ويحتاج في ادراكه الى الحاشية مستأنفة بهذا الطرح ما اختاره المحشي في اكثر

تصانيفه تبعاً للمصدر الشيرازي المعاصر لمحقق الدواني ان التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما
ليس شئ لان التصديق لا يصلح ان يتعلق بالاباهي حكايته والموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما ليس حكايته عن شئ
بل الحكاية ليست الا النسبة الثامنة الجزئية بابهي لك فم يتعلق التصديق بالذات والقول بان الموضوع والمحمول قول بقصد الحكاية
بعروض النسبة الحكاية لمان غاية السخافة اذ لا بد من احتمال القضية على الحكاية والالتم كمن يتصفه بالصدق والكذب ولا صالحة
لتعلق التصديق والتكذيب والحكاية ليست الا الاتحاد والواقع بين الموضوع والمحمول لانفسهما وطرفاً هذا الاتحاد والارتباط سواء اختلفا
مفردين او من حيث عروض عارض خارج ليس مرشحاً انهما الصدق والكذب اصلاً ولا يمكن ان يتعلق بهما التصديق والتكذيب فقام
لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقل كما ان النسبة غير مستقلة لاشتغالها على النسبة التي هي غير مستقلة لانا القول بالاستقلال وعدمه
صفة للملاحظة ومختلف باختلاف ما يعنى ان مستقل عبارة عما هو ملحوظ بالذات وغير مستقل عما هو ملحوظ بالتبع فشي واحد يكون مستقلاً
في ملاحظة وغير مستقل في اخرى فالنسبة التي بين الطرفين كالنسبة التي بين السيرة والبصرة ان لوحظت من حيث انها نسبة بينهما
والة للاتفاقات تكون غير مستقلة ويكون الاتفاقات اليها تعلقاً متفاوتاً فلا يصلح ان يحكم عليها وبها وان لوحظت لنفسها من كون
تبعية امر آخر ولم يجعل مرة لشي تكون مستقلة وصالحه لان يحكم عليها وبها وان استلزم تصور بقصور الطرفين اجمالاً فاذ لوحظت
القضية ملاحظة اجمالية كان مستقلاً اذ تكون القضية ملحوظة على اذ واحد بالذات وليس المراد على معنى القضية ملاحظة اجمالية
حقيقة القضية عند المحشي اعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما اذ ليس هناك ملاحظة واحدة بل تصور النسبة تابع
تصور الطرفين كما لا يخفى واذا لوحظ معنى القضية ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل اعلم ان المركب من الملحوظ بالتبع والملاحظ بالذات
كالقضية وان كان غير مستقل لدخول النسبة الملحوظة بالتبع في حقيقة الكثرة اذ لوحظ على اجمالاً كان ملاحظة على اذ واحد فيكون مستقلاً
والسرفية ان النسبة الملحوظة بالتبع هي اذ صورته للقضية وبها تصير القضية قضية بالفعل كما صرح المحققون ويشهد به الضرورة العقلية
ايضاً فعلى تقدير على اذ ملاحظة تفصيلية ما تصير بالفعل في ذلك الملاحظة التبعي فيكون الكل غير مستقل واذا لوحظت على اجمالاً يكون
الكل مستقلاً في هذا الملاحظة التفصيلية لفصله مركبة من جز غير مستقل من حيث هو غير مستقل فتكون غير مستقلة لقضية المجمل وان كانت
مركبة من ذلك الجزء ولكن قطع النظر عن كونه غير مستقل ملحوظاً بالتبع فتكون مستقلة فلا يرد ان المركب من مستقل وغير مستقل انما يكون
غير مستقل لاحتاج غير المستقل الى اخرج واما احتياج بعض الاجزاء الى بعض آخر فلا يقيح في استقلال المركب والكل لا يمكن كونه ملحوظاً
بالذات حين كونه الجز غير مستقل ملحوظاً بالتبع نعم اذ لوحظ الكل بالذات فلا حظ الجز يكون تبعية ملاحظة الكل لكن جزئية الجز غير مستقل
ليس بحسب كونه ملحوظاً بالتبع فثبت ان مناط عدم الاستقلال كون شئ ملحوظاً بتبعية الغير لا كونه مرة تعرف الغير والا يلزم ان يكون
عنوان الموضوع في المحصورات غير مستقل كونه مرة تعرف الافراد مع انه محكوم عليه والفرق بين المراتبة لتعرف حال الغير والمراتبة
لتعرف الغير بان ما هو مرة تعرف حال الغير يكون غير مستقل وما هو مرة تعرف الغير يكون مستقلاً محكم محض وما ذكرنا من الفرق بين
الادوات واسماء اللانزعة الاضافة والادوات موضوعه للمعنى النسبي من حيث انها ملحوظة بالتبع والاسماء اللانزعة الاضافة موضوعه

لا موقفي في معرفة الامانة فهي في نفسها مستقلة لكن عرض لها النسبة الغير المستقلة في الاستقلال للمراد بالاحتياج وعدم صحة
 معنى الاستقلال وعدم الاحتياج في التقابل تابعي للملاحظة لا مطلق الاحتياج فيه فافهم والتصديق انما يتعلق به بالاعتبار الاول
 ان كان المراد بالاعتبار الاول الصورة الواحدة الاجالية للاجزاء القضية كما هو الظاهر فلي تقدير دخولها في حقيقة القضية بغير
 كون اجزائها بعد اعتبار الصورة الواحدة للاجزاء الثلاثة وهو يوافق على تقدير خبر جليلهم تعلق التصديق بها خوفاً عن من في القضية
 وبه خلاف الضرورة العقلية وان كان المراد بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتين في نفس الامر لا في الوجود فانما تصور واحد
 ويلاحظ واحد بل النسبة ملحوظة بتبعية الطرفين وكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل فان معناه معنى اجمالي مستقل بالمعقودية تحقيق ان اللفظ
 الذي لا يدل جزؤه على جزئ معناه لا يدل على التفصيل بل انما يدل على عام واحد يحمل اللفظ الذي يدل جزؤه على جزئ معناه كقضية وانما
 التقيد لا يدل على التفصيل وعلى تقدير ان يلاحظ اجمالاً يخرج عن معناه وذلك لتفصيل ان كان متعلقاً على النسبة الملحوظة بالنتيجة
 متمكناً او ناقصة فهو غير مستقل فالقول بكون معنى القضية معنى اجمالياً غير سديد نعم معنى الفعل معنى واحد اجمالي بحسب الملاحظة الكلية
 العقلية الى الحد والزمان والنسبة الى الفاعل المعين فان قيل مادة الفعل تدل على الحد والياء على النسبة لاقتضية باجالات
 الثلاثة وما ذكره انما هو لو كان الموضوع لهما واحداً يقال الياء ليست من الاجزاء المترتبة في الحكم واسمع لبي ملحوظة سمعته مع المادة
 الى مدلول المادة والياء دفعة وهو الحد المنسوب الى الفاعل والحد وان كان صالحاً لان حكمه عليه به لكن الحد المنسوب
 الى الفاعل لا يصلح الا لان حكمه فقط لانه موضوع للمعنى من حيث استناده الى شيء وبهذه الحثية ليست باخرية في الموضوع له بل انما
 هي في الملاحظة فقط فالفعل معناه المطابق مستقل فاستلزامه استقلال النظر الى المدلول تضمني ودون المطابق كما ان ظاهره في المثال قال
 في الحاشية كيف وذلك اي استقلال الفعل بالنظر الى المعنى تضمني لا يصح عنه عند الاعتناء بتطبيقه لا اعتباراً بغير تضمن في المطابقة
 فانضمن عنه هم تابع للملاحظة بمعنى المطابق فهو غير مستقل فيلزم عدم استقلاله ولا عند اهل العربية لا اعتباراً بهم الاستقلال في تطبيق
 انتهى يعني ان اخذ معناه تضمني على طور اهل العربية فانضمن بل الدلالات الثلاثة عندهم تابعة للقصد والاستقلال ولا يستقل لفظ
 في واحد من الاجزاء المذكورة ولا يقصد منه شيء منها بالذات فيلزم عدم كونه تضمناً قولهم او تصور احدها وهذا في قول الشارح او تصور
 احدها الذي هو الوجود مثلاً كسبياً في مقابلة قوله يجوز ان يكون تصور فيه كسبياً وقع على سبيل التوسع وتخصيص بالوجود لان الكلام
 فيه لا انعكاسية الوجود يستلزم كسبية العدم بمعنى لو لم يكن قوله او تصور احدها وهو الوجود مثلاً كسبياً واقعاً على سبيل التوسع فيه عليه
 ان كسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه في العدم عبارة عن سلب الوجود وتوقف الجزئ على النظر يستلزم توقف الكل عليه ضرورة
 خلافه بل قاله الشارح واجاب عن هذا لا يرد بعض الكاثير بقوله بان الوجود خارج عن حقيقة العدم لان العدم عبارة عن السلب
 المضاف الى الوجود والوجود خارج عنه فتوقف العدم على النظر بواسطة امر خارج لازم في التصور وانت تعلم ان نظرية العدم بواسطة
 نظرية اللازم في التصور كانت في المطلوب ولا حاجة الى التزام نظرية بواسطة الجزئ والصواب ان يحل كلام الشارح على ان مقصود
 من قوله اما موجد او معدوم الاستقلال بالحتمية للمرددة المحمول مع الطرفين اشياء مفهومة للمرددة المقصود ان احد الطرفين وهو

المفهوم المقروء معنى أحد وجهين ان يكون نظرياً ما انما اقتصر على التعمير من بلفظ الوجود لان الكلام فيه كانه قائل او تصور واحد بها الذي
هو الوجود ولو العدم فاعترض في الحاشية ساطع عن صفة لان كسبها لها لا يمتزج كسبها العدم قال الشيخ في التعليلات السلب كل على
العدم ولا ينكس هذا ما يتكلمون لعدم عبارة عن سلب الوجود واصله ان السلب كل على العدم ولا ينكس كلياً كل على عدم سلب
لان العدم على المشهور سلب الوجود ليس كل سلب عدلاً لان السلب يجوز ان يضاف الى الذات او الى الوجود والربط الى او الى
السلب فلازم من كلام الشيخ عدم السلب عن العدم وكون العدم عبارة عن سلب الوجود فم التامية وقد يقال لعدم سلب
الذات ولطوائنا عن صفحة الواقع كما يراه القائلون بالجمل البسيط في الصحيح لعموم المطلق بين السلب العدم ولا يصح التأييد ويجاب
بان الشيخ من اصحاب الجمل الموفى ولا يجوز عندهم اضافة السلب الى الذات بل لا يضاف للملك الوجود والآن يقال سلب الوجود
مستلزم لسلب الذات فبطلان الذات ضروري حين العدم فعلى تقدير كون العدم عبارة عن سلب الذات لو الوجود يصح لعموم المطلق
وتيمم التامية قوله تعالى لا حاصل ان يختلف البدئية والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي قال في الحاشية ويقرب من ذلك
ان البدئية والنظرية مختلفان باختلاف العنوان اذ لا عنوان ههنا لا عنوان الاجمال التفصيل انتهى قوله هنا اشارة الى اتمامه
تختلفان باختلاف العنوان سوى اختلاف الاجمال والتفصيل كما في تصور الشيء بوجه يدري وتصوره ذلك الشيء بوجه آخر نظري
واما ههنا فليس اختلاف العنوان الا بالاجمال التفصيل ولذا استدلت الشارح بالاجمال على التفصيل نهائي التصديقات واما
في التصورات فظهير ان تصور نفس الانسان الذي هو تصور بكنهه اجمالي يدري وتصوره بالذات التام الذي هو تصور بكنهه
تفصيلي ونظري فاستدل ببدئية الصورة العلمية الاجمالية الكلية البدئية المتعلقة بالمقدمة القائلة بان تصور كل جزء من اجزاء
هذا التصديق يدري فدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والشيء والنسبة اجمالاً على الصورة العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بمقدمة
القائلة بان تصور الوجود يدري والحاصل ان لم يستدل استدلالاً بخصيصة كلية قائلة بان كل جزء من اجزاء هذا التصديق يدري على
الخصيصة القائلة بان خصوص الوجود يدري فلما راد بالصورة الشخصية الصورة المخصوصة التي لا يكتم فيها على الافراد والاطلاق للصورة
الشخصية عليها على سبيل المساحة كما يقال الطبيعية بمنزلة الشخصية لان الحكم فيها ليس على الافراد بل على انفس مفرد الموضوع وهو
ام مخصوص فلا يرد ان الكلام في الوجود مطلق وهو ليس بمتخصص فلا صورة شخصية ههنا ولكن جعل الصورة التي استدلت
بها بصورة شخصية فتقول بهذا الحكم يدري حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو متوقف على تصور الوجود وهو ايضا يدري الفرق
بين هذا التقرير والتقرير الاول ان في الاول جعل القضية الكلية كبرى لصغرى هملته الحصول فالكبرى كل جزء من اجزاء هذا التصديق
يدري والصغرى الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وفي التقرير الثاني القضية الكلية منطوية في قضية شخصية كبرى لصغرى هملته
الحصول ونظم الاستدلال بكذا الوجود مما يتوقف عليه هذا التصديق البديهي الى اصل السلب والصبيان وكلامية وقف عليه بكونه
يدري فيلزم كون الوجود بدسياً قوله لا يكفي اذ لما اجاب المصنف عن الوجبات الثاني اثبات بدئية تصور الوجود وبانه يكفي تصور المذموم
والمعذور بوجه ما وانزع انما وقع في التصور بالكنهه اعترض عليه في الحاشية بقية له فنية فالحكم بالثاني بينما اثبت ان تصور الوجود والعلم

والحكم بالتثاني فيها بالذات بالوجه الذي تصور بها هذا الوجه ليس مغاير لما هو متناهي من لذاته الثاني ان هذا الوجه ليس مغاير الحقيقة كما
 يلزم تناهيا بالغير بالذات واذا كان تصورهما بذلك الوجه بربا كان تصور الوجه بالذات بربا وهو المطلوب واجاب عنه بعض الماكرقة
 بالعدم ليس الحكم في القضية المذكورة بالتثاني بين الوجود والعدم اصلا لان القضية منفصلة فالحكم فيها بالتثاني بين النسبتين فان كان المقصود
 بقولنا الشيء معدوم ليس شيء موجودا فاحدى النسبتين ايجابية والاخرى سلبية فالحكم بالتثاني بالذات صحيح وان كان المقصود ثبوت
 المعدوم للشيء فالحكم بالتثاني ليس لذات لان كلتا النسبتين ايجابية وان تعلم ان ظاهر كلام المحشي وان كان والاعلى كون
 القضية المذكورة منفصلة لكن ان اخذت تلك القضية عليه مودة المحمور ليقصد المحصر العقلي في تقسيم والتثاني بالذات في جميعها
 وارتفاعها يلزم التناقض بين الموجود والمعدوم لان بين الوجود والعدم تناقضا وتناقض السبلتين يستلزم التناقض بين النسبتين
 كما هو من المحشي وتصور الوجود والمعدوم المتناقضين والحكم بتناهما يستلزم تصور الوجود والعدم المتناقضين والحكم بتناهما
 وكل متناقضين متناهيان بالذات فالوجود والعدم متناهيان بالذات فلو كان تصورهما بالوجه بربا فالحكم بالتثاني بالذات بالوجه الذي
 تصور بها وهذا الوجه ليس مغاير الحقيقة والاعلى تناهما بالغير بالذات فالحكم بالتثاني بالذات بالوجه الذي تصور بها
 ان يكون تصور الذات بل كيان يكون ملحوظا بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الخفية وغير الظاهرة متى حصل
 ان الملحوظ بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذوالوجه فيكون تصور من الوجود وجه ويكون الحكم بالتثاني بالذات بين حقيقة الوجود
 والعدم اللتين هما ذوالوجه والوجهان المتصوران ليسا نفس حقيقتيهما وكفى بهذا الوجهان الحكم بالتثاني بين حقيقتيهما ويرد عليه انه قال
 في حاشي شرح التهذيب ان الوجه في علم الشيء بالوجه مرة لدى الوجه والمرأة من حيث هي امرأة لا يمكن ان يحكم عليها والمرأة ههنا نضر
 الطبيعية والمرأة هي الطبيعية من حيث ان الافراد متحدتهم بالافراد من حيث انها افراد وخصوصياتها فالمرأة والمرأة هي ههنا متحان
 بالذات وتختلفان بالا اعتبار مع الوجه التصور ملحوظ من حيث الاتحاد مع ذوى الوجود محكوم عليه بالذات بالتثاني فيجب ان يكون الوجهان
 المتصوران نفس حقيقتيهما اذا الوجه من حيث هو وجه غير صالح للحكم بالتثاني بالذات الا ان يقال ما قال في حاشي شرح التهذيب الوجهية
 المحقق المدانى وليس غائبا عنه قوله والوجود بيطاه الماد البسطة البساطة لانهما اربا البساطة البساطة لانهما اربا البساطة البساطة
 المعقولة بالكتابة على ما قال الشارح الوجه الثالث انما يتعوض حجة على من عترف بان الوجود متصور بالذات ويدعى انه بالكسب فلا يتعوض
 على من يدعى ان تصور الوجود بالذات متعوض وما يوسر عن تعقل فيكون الكلام في الاجزاء الدنية للميتة المعقولة وذى الاجزاء الدنية على ما هو
 المشهور وما نقل عن الشيخ من جواز التميز بالاجزاء الى رتبة فهو خلاف المشهور وخلاف ما عليه المحشي واضرب اولان البساطة الدنية
 يستلزم البساطة الى رتبة كما هو على المحشي واذا اراد من البساطة البساطة الدنية فينبغي ان يكون المراد من الاجزاء في الدليل الاول
 الاجزاء الدنية رتبة تخصيص اربعة الاجزاء الدنية من الاجزاء في الدليل الاول ان المقصود منه ابطال التركيب الذهني اصلا
 وبواسطة ابطال التركيب الى رتبة وفي الوجهين الاخيرين المقصود بالعكس لان ابطال البساطة بين الكل والجزء الذهني بحسب
 المقصود اظهر من ابطالها بين الكل والجزء الى رتبة كما سيصرح وحاصله اي حاصل الدليل الذي اورده للمعقول فاجاب ما هو

انه الترديد الى المصيرين ان يكون جزء الوجود نفس مضمومة على طريق الحمل المأمولى وبين ان لا يكون نفس مضمومة وليس حاصل الترديد
 بين ان يكون الاجزاء مصداقا للوجود على طريق الحمل المتعارف اول الكماطين لانه خلاف الظاهر قوله فيكون الجزء اى يكون جزء
 الحقيقة المعقولة مساويا للكل فاذا كان الجزء مساويا للكل فلا يكون الكل كلاً ولا الجزء جزءاً اذ لا تغاير بينهما على تقدير العينية مع انه
 لا بد ان يكون لكل مغايرة للجزء على تقدير انقضاء التغاير ينتفى الكلية والجزئية وانت تعلم ان الكلام فى الاجزاء الحدية للميتة المعقولة وهى
 متحد مع نفس الميتة ونشرته عنها واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المساواة كما سيصرح به لمحتش ايضاً فى الاحمال الاجزاء المقدارية فى
 كونها متحد مع الكل فاما وجودها واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المساواة فنجوز ان يكون تلك الاجزاء مساوية للكل ولزوم عدم
 بقاء الكلية والجزئية منقسم فى الاجزاء الذهنية نعم يجب كون الكل مغايرة للجزء فيها هو جزء حقيقة فتأمل وايضاً يلزم كون شئ جزءاً لنفسه لان
 الجزء لما كان عين الكل يكون ما هو جزء للكل جزءاً لذلك الجزء ومن جملة اجزاء النفس ذلك الجزء فيكون جزءاً لنفسه وايضاً يلزم على تقدير
 كون الجزء عين الكل تركبه من اجزاء غير تناسبية وجه اللزوم انه على تقدير العينية بين الكل والجزء يكون اجزاء الكل اجزاء لهذا الجزء ايضاً
 ويكون كل واحد من تلك الاجزاء نفس الكل كما هو المفروض ويكون هو ايضاً مركباً من الاجزاء التى تركب منها الكل فيلزم تركب الكل
 من الاجزاء الغير المتناسبة وفيه كلام اما اولاً فلانه يجوز كون شئ جزءاً لنفسه باعتبارين غاية الامر ان ما شأنه ذلك لا يكون جزءاً حقيقة
 والاجزاء الذهنية ليست اجزاء حقيقة ولكن ان يقال اذا كان شئ جزءاً لنفسه باعتبارين فلا بد من تغاير المفهومين والمفروض لعينية
 بين المفهومين وهى غير متصور فى الكل والجزء وانما نياً فلان الاجزاء الذهنية انتزاعات ولا استقامة فى تسلسل الانتزاعات فلان
 تلك الاجزاء لا ينافى التركيب لان يقال التسنى الاجزاء الذهنية يتلزم التسنى فى الامور الخارجية بناءً على استلزام التركيب لذنى
 التركيب الخارجى كما هو رأي المحتش قوله والا آه اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر انما حصل ولكن لم يكن هذا الامر انما وجوداً فلما
 جرد هناك فالوجود وليس هذه الاجزاء وحدها ولا مع الامر الزائد عليها يعنى انه على تقدير عدم كون كل جزء من اجزاء الوجود وجوداً وعدم
 حصول الامر الزائد الذى هو الوجود ويلزم اما ان لا يحصل امر انما حصل او يحصل ولكن لا يكون هو الوجود وعلى التقديرين لا يكون الوجود
 عبارة عن هذه الاجزاء مع الامر الزائد على الاول فقط واما على الثانى فلان الامر الزائد ايضا ليس بوجود فلا وجود هناك اذا اجزاء
 والامر الزائد كل منها ليس بوجد حتى يحصل منها الوجود فاندفع ما قيل ان حاصل الاستدلال انه اذا لم يكن كل واحد من الاجزاء وجوداً
 يجب ان يحصل عند الاجتماع امر لا يراه هو الوجود وهو لم يجد ان يكون الوجود هو الاجزاء مع الامر الزائد لا الاجزاء وحدها ولا الامر الزائد
 وحده وهذا التفسير الذى بينه المحتش بقوله اى وان لم يحصل آه اولى من تفسير الشارح وهو قوله اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر لا يراه
 انتفاء الامر الزائد الذى هو الوجود وتصوير بانقضاء الامر الزائد بانقضاء الوجود وحصول الامر الزائد فى اقتضائهم على الاول كما وقع
 عن الشارح ليس على ما يعنى كما لا يخفى واما قال اولى دون الصواب لما قيل ان المقصود من حصول الامر الزائد ليس الا حصول
 الوجود فاقول بحصوله مع كونه غير الوجود وفى غاية البعد ولذا تركه الشارح ثم الامر الزائد بالنسبة الى ما هو رايه عليه حتى الامر الزائد
 على الاجزاء الى ما حصل عند اجتماعها يسمى بالوجود وان كان يكون عارضاً لها او معروضاً لها او عارضاً لهما معروضاً واحداً ومعروضاً

سما لعارض واحد بحيث يكون العارض الواحد عارضا لمجموع الامر الزائد والجزاء اولاً ليكون بينهما علاقة العروضا أصلاً والاحتمال الاول اقرب من باقي الاحتمالات لان انظارنا الى الامر الزائد يهبط الى اجتماعية عارضة للجزاء فيكون الامر الزائد عارضا للجزاء لا ليقال هذا الاحتمال ايضا بعيد لان الامر الزائد افترض انه عارض للجزاء او قائم بها فلا يكون واحداً للاحتمال وحده العارض مع تعدد المعروض فلا بد ان يكون معروضاً متعدد وهو يستلزم التركيب في ذاته فيلزم خلاف المفروض لانا نقول الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء فيكون عارضا لنفسه الاجزاء من حيث الاجتماع لكل واحد واحد من حيث انه منفصل عن الآخر فلم يلزم كون الوجود عبارة عن امور متعددة يلزم تركب في هذه ذاته ويلزم خلاف المفروض والاحتمال الثالث وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعروض واحد والربع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضاً واحداً والخامس وهو ان لا يكون بين الامر الزائد والجزاء علاقة العروضا أصلاً ابداً على هذه الاحتمالات يكون التركيب في الامر اجنبى عن الوجود ولا فيه وهذا ظاهر على الاحتمال الخامس واما على الاحتمال الثالث والرابع فلان كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعروض واحد ومعروضها العارض واحد لا يلزم العلة بين الامر الزائد والجزاء فتكون الاجزاء على هذه الاحتمالات اجزاء لامر اجنبى لا للوجود والاحتمال الثانى وهو كون الامر الزائد معروضاً للجزاء والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضاً واحداً فحينئذ يكون الاحتمال الثانى فحينئذ اذ لا يتصور حصول العارض قبل المعروض ويلزم على هذا الاحتمال حصول الامر الزائد الذى هو العارض قبل المعروض الذى هو الاجزاء لان المعروض مقدم على العارض مع ان تقدم العارض على المعروض محال واما كون الاحتمال الرابع فحينئذ فلما اشار اليه بقوله وحدة العارض مع تعدد المعروض ليعنى انه يلزم على الاحتمال الرابع وحدة العارض مع تعدد المعروض وهو بطاذا المعروض الواحد لا يتقدم به بالمتعددة من حيث هى تلك وصرح المصنف بالاحتمال الاول حيث قال ويكون عارضا لها واشتار الى الاحتمالات الاخرى بقوله وسببا من اجتماعها اذ لم يسميته من الاجتماع كقول الاحتمالات المذكورة وكانه قال ويكون عارضا لى صورة وسببا من اجتماعها فى معنى ان قول المصنف يكون على علة الوجود ومعروضاته كانه قول يكون الامر الزائد عارضا لى صورة وسببا معلوما من اجتماعها فى صور اخرى كما يلى عليه قوله لا ي قول الشارح قدس سره فيكون التركيب فى فاعل الوجود او قابله وذلك لان الاجزاء فى الاحتمال الاول معروضة للامر الزائد فتكون علاقتها به ان يكون التركيب فى قابل الوجود وفى الصورة الاخرى ليست معروضة لى فليست بقابله لذلك الامر الزائد فتكون فاعله فيكون التركيب فى فاعل الوجود ولا حاجة الى ان يقال ان ايراد اوله دلالة على ان كل واحد من الامرين كاف فى الاستحالة بلا ضم امر آخر لكن يبقى ان الظاهر ايراد اوين قوله عارضا وسببا وايضا بسببه لما كانت موجودة فى الاحتمال الاول ايضا ينبغي تعبير الاحتمالات الاخرى بعنوان لا يوجد فى العروضا قوله فيكون الظاهر ان قال المصنف والشارح بطلان تحدى الوجود وان كان للوجود واجزاء فذلك الاجزاء متصفة بالوجود فيكون الظاهر فيكون ذلك الجزء لا يكون متصفة بنفسه بل يكون متصفة لى سائر الاجزاء فلا تكون الصفة تمام صفة ويرد عليه ان قوله لكن ذلك الجزء لا يكون متصفة بنفسه لى شئ اذ لا استحالته فى عروضا الشئ لنفسه فان الكليات المتكررة الانواع تعرض انفسها لانفسها واجب عنه بجميعين الاول ما قاله شئ علم ان عروضا الشئ لنفسه على ضربين جائز مستحيل فالجائز ان يكون بين الشئ ونفسه تقاريرا اعتبارى كما فى الوجود والمطلق والامكان العام والكيفية والمفهومية قال فى الثاني

فيما حصة من العروض تنسلك قيل التباين الكلي وحده وان كان ضروريا لكن عروض المحضة لا يعقل الا بان يعرض الكلي المعروض
 لتقييده الكلي مع قطع النظر عن التقييد نفسه من دون تباين اصلا فيخرج هذا نحو من العروض الى عروض اشئ نفسه مستحيل لئلا
 الكلي مع قطع النظر عن التقييد وان كان نفسه لكن عروضه في ضمن ما هو خارج له بالاعتبار كما المحضة وعروضه في ضمن عروض محضة
 غير متماثل فيستحيل ان يكون بينهما تباين اصلا والملازم هنا هو الضرب المستحيل لانه يلزم ان يكون جزء الوجود من حيث انه جزء عارضا
 وعروضه لنفسه يعني انه اذا كان الوجود عارضا لجزء يكون الجزء عارضا وهو عارضا لعارض المعروض شئ واحد من دون
 تباين اصلا وذلك لان كون الجزء معروضا ليس الا لان الجزء لو لم يكن معروض الوجود يكون محدوما وهو موجود ايضا لكونه جزءا للوجود
 فيلزم اجتماع تقييد من جهة كونه جزءا يكون معروضا وكذا كونه عارضا ليس الا لان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول
 فمن جهة الجزئية يكون عارضا ايضا واورد عليه بوجوه منها ان المعروض نفس الجزء والعارض الجزء بشرط اجتماع مع جزء آخر يعني العارض
 نفسه في ضمن الكل واجيب عنه بان الكلام في الاجزاء التي جرت كما سيصح به لمحيش وعروض الاجزاء التي جرت يكون استقلالها يلزم ان يكون
 الجزء معروضه لنفسه استقلالاً من دون حشية تقييدية وهو باطل بالضرورة فتأمل ومنها ان التزويد في الدليل ان كان بان اجزاء الوجود
 اما معروضة له او لا فمطلقا معروضة للعدم المطلق فالترديد غير خاص بل هو ان يكون الاجزاء معروضة لمحصص الوجود وان كان التزويد
 بان اجزاء الوجود اما معروضة لمحصص الوجود او لا فمطلقا معروضة لمحصص الوجود والكل انما يثبت من حصص الاجزاء
 فغايتة ما يلزم من عروض حصة الكل عروض حصص الاجزاء فلا يلزم الا عروض حصص الاجزاء ونفسه ولا استحالة فيما اعترفت به المحشي ان عروض
 حصة شئ لنفسه جائز والوجه الثاني من الجواب باختياره بعض الاكابر انه ان المراد بالوجود هو الوجود بمعنى ما به للوجود دية اعني الوجود في
 وتقرير الدليل بعد بناءه على كون الوجود الحقيقي مشتركاً في اجزاء الوجود والحقيقي اما موجودة او معدومة وكلها باطلان فخرية من الاجزاء
 باطل اما الاول فلانها لو كانت موجودة فليس الوجود الحقيقي نفس تلك الاجزاء ولا واحد من تلك الاجزاء فدون افراد الوجود الحقيقي
 والا لزم تركب شئ من نفسه ومن فزوه بل لا بد ان يكون معروضا للوجود الحقيقي والافلا تكون موجودة لانقاء ما به الموجودة بالمعية
 والعروض جميعا واذا كان الوجود الحقيقي عارضا لتلك الاجزاء فاما ان يكون عارضا لجميع اجزائه فيلزم عروض الجزء لنفسه وهو محال لانه
 يصير كلياً مشتركاً النوع فيكون اعتباراً او اذا كان جزء الوجود الحقيقي اعتباراً كان الوجود الحقيقي اعتباراً وهو بطر واما ان يكون عارضا
 بعض اجزائه فلا يكون العارض بتمامه عارضا واما الثاني فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة فكان الوجود الحقيقي معدوماً بتمامه
 انقيضين لانه موجود والنبته محصل هذا الجواب ان عروض اشئ لنفسه وان كان جائزاً هنا للتباين بين العارض والمعرض لانه اذا كان
 الوجود الحقيقي بتمامه عارضا للجزء فيعرض الجزء لنفسه بان يكون شخص من نفسه عارضا للتباين بين الطبيعي والشخص اعتباراً وليس
 تحصل ذلك الشخص وتعين بذلك العروض والاتصاف حتى يلزم ان يكون تحصله بعد العروض ويلزم الاستحالة بل شخصه بنفسه قبل العروض
 لكن يلزم من عروض اشئ لنفسه كونه كلياً مشتركاً النوع فيلزم كونه مأمراً اعتباراً بان لا يكون فافهم واعلم ان محقق الدواني قد اورد
 على هذا الدليل بانه ان اراد المستدل بكون العارض بتمامه عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا لما العارض عارض له من مقتضى

بالاشارة فان اجزاءها الوحدات وهي ليست بعروض لمعرض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان تكون عارضة لنفس
المعرض والجوهر فمسلّم لكنه يجوز ان يكون الحال في الوجود ذلك بجواز ان يعرض الوجود لنفس الجوهر وجزئه جزئه وهذا الجوهر والجوهرية
واجب عنه بوجوبين الاول قال الحاشي ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره المصنف بعده بقوله فاما ان يتصف آه
نفي الاجزاء الى اجزائه فيحصل منه نفي الاجزاء الذهنية بناءً على القول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي يحصل اختفاء الشق الثاني
يعني ان الكلام في الاجزاء الخارجية وباتقانها يستدل على انتفاء الاجزاء الذهنية بناءً على التلازم بين التركيبين ولا يتسلسل
الاجزاء الخارجية حتى بل ينتهي الى جزئها لا يكون فوقه جزئ فنفق الوجود عارض لهذا الجزئ فتكون اجزائه عارضة اما له جزئه والثاني بطاذا
لا يجوز لتعيين الاول فيكون عارضاً لنفسه فيلزم عروض الشئ لنفسه وهو يستلزم تقدم الشئ على نفسه ولا يخفى بطلانه وان لم يكن
عارضاً لنفسه لا يكون العارض بتمامه عارضاً لغيره والمحقق الدواني انما يريد لو اجري الدليل في الاجزاء الذهنية مع ان الدليل غير
جاريها لاعتناء القائلين بالتلازم بين التركيبين مع الاعتناء القائلين بتفارقهما اذ لا يلزم من اتصاف الشئ بامر اتصافه بجزئه الذهني
فان الجزء الذهني موجود بل وجود الكل فترحمه ذاتا ووجودا فهو ليس جزءا حقيقة فكيف يلزم من اتصاف الشئ بامر اتصافه بجزئه
الذهني الا ترى ان الجسم مثلا يتصف بالسودا ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء مني له قال في الحاشية اتصاف الشئ بامر
مستلزم للاتصاف بجزئه الخارجي وليس مستلزما للاتصاف بجزئه الذهني لان الجزء الخارجي جزء حقيقة فلو لم يتصف بامر يتصف بالكل
بتمامه بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزءا حقيقة ولا يلزم من عدم اتصافه بعدم الاتصاف بالكل يعني ان الاتصاف بشئ لا يستلزم
الاتصاف بجزئه الذهني باستقلاله لان الجزء الذهني متحد الكل ذاتا ووجودا فليس له بالاستقلال الاحتياج الى عرض استقلاله
لان العروض عبارة عن الوجود في الموضوع فما لا وجود له بالاستقلال للعروض له بالاستقلال والجزء الخارجي لما كان مغايرا لكل
والجزء الآخر ذاتا ووجودا فيكون له عند وجود الكل وجود منفرد فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استقلاله وانفردا
وقد سبق ان عروض الشئ لنفسه انما يتحقق لو لم يكن بين العارض والمعرض تغاير اعملا وبهذا ما يتأتى في العروض استقلالها فان
الجزء اذا كان عارضاً لنفسه استقلاله لا كان العارض مع المعرض ذاتا في الجزء الذهني فاما عرض ذات وحلاية وهذا الجزء متحد معها
وموجود بوجودها عارض لبعوضها فالعارض الجزء باهوتحه موجود في ذات اخرى والمعرض نفسه فيكون بين العارض والمعرض
تغاير فلا يلزم الاستقلال للمراد بالاتصاف والعروض المذكور راجع بالاتشاق كما هو المتبادر من العروض وهذا يدفع ما قيل المراد
بالعرض المحل محمول المحمول نال الاتصاف بالكل مستلزم للاتصاف بجزئه الذهني فان قلت اذا كان الشئ نعتا للشئ ومحمولا
عليه بالاتشاق فيجب ان يكون باهوتحه محمول على الشئ الاول نعتا للشئ الثاني ومحمولا عليه بالاتشاق كما نص عليه شيخنا في قاطع
اشفاره في الفصل المقصود لاجابات تقع بين قول على وجوده في الاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الذهني يقال
الاتصاف بالكل اشتقاقا لا يستلزم الاتصاف بالجزء اشتقاقا على وجه الاستقلال معروض الشئ لنفسه استحيال انما يلزم من الاتصاف
على وجه الاستقلال لاسن الاتصاف بالجزء الذهني مطلقا نعم كل الشئ على الشئ يستلزم كل الجزء الذهني عليه مع يلزم منها محمول الشئ

على نفسه التحليل حملات متعارفا كما ذكرنا في عروض الشئ لنفسه تحصيل انتهى به الإشارة إلى تقرير الدليل الثاني بحيث يندفع عنه ايراد تحقيق الدلائل
على تقدير ان يكون الكلام في الاجزاء الذهنية ويكون المراد بالكل الحمل بالمطابقة لمحصله ان حمل الكل على الجزء يوجب حمل الجزء الذهني عليه
فلو كان للوجود جزؤه في مكان الوجود ومحمولاً على الاعلية لم يتعارفوا وذلك الجزء يحمل على الوجود والمحمول على المحمول على الآخر يكون محمولاً عليه
فيكون الجزء محمولاً على نفسه من تغاير فان قيل خبره الذهني ليس محمولاً على الجزء بل على الجزء يقال محمول المحمول محمول فيحمل على الشئ
على نفسه حملات متعارفان دون تغاير من الموضوع والمحمول لان كل الطرفين من حيث الجزئية لا يقال حمل محمول المحمول مشروط بالاتحاد في
نحو الحمل وههنا حمل الجزء الذهني على الكل ذاتي وحمل الكل على الجزء عرضي لانا نقول ليس مشروطاً بالاتحاد في نحو الحمل بل مشروطاً بالاتحاد في
ظرف وههنا الجزء الذهني متحد مع الكل فظرف الذي يكون الكل مع الجزء الذهني فيه فيلزم حمل الشئ على نفسه من دون تغاير بين الموضوع
والمحمول اصلاً وفيه لانه يجوز ان يكون الموضوع نفس الجزء والمحمول ذلك الجزء من حيث اجتماعه مع جزأ آخر وهكذا الحكم في كل مركب ذهني
فلا مضايقة في حمل الحيوان الذي هو جزؤه في الانسان بالحمل المتعارف على نفسه وما قال بعض الاكابر قهراً ان القدر الضروري
في الاجزاء الذهنية حمل الكل على الاجزاء بالحمل المعبر في المحصورات وكذلك بعضها على بعض ولا يلزم فيه حمل الشئ على نفسه واما حمل الكل
على طبائع الاجزاء كما في الطبيعية فيعرض واما لا يلزم ان يكون كل جزؤه في شئ كلياً صادقا على نفسه فلا يخفى على المتأمل فاضيف ان
المركب الذهني لا بد فيه من حمل الكل والاجزاء فيا يميز حملات متعارفا ولا يلزم منه حمل الشئ على نفسه بالشكل الاول كما تقول الناطق انسان
والانسان ناطق ولزوم كون كل جزؤه في شئ كلياً صادقا على نفسه متقرر لا سيما على رأي من يقول ان احد المتساويين جزئي اصفائي للآخر
على ان الطبيعية الجزئية هي الطبيعية موضوع وبها هي مرسله محمول فقد تغاير المحمول المحمول عليه فانهم والوجه الثاني من الجواب اختيار الشق
الاول والقول بان الكثرة عارضة لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لافلا نقض اور وعليه بعض الاكابر قهراً بان هذا الجواب مع انه
لا يتم لوجوه مادة النقض الكثرة العارضة للمقولات او ليس من امثال طبيعية مشتركة فضلاً عن طبيعة النوع ولا يتوجه ايضا لوجوه حديث الكثرة
سدا ومنع وجوب عروض الاجزاء لمعرض الكل موقوف على صحة هذية الحال بدون هذية الحمل فان الكثرة الشخصية العارضة لاشخاص
معدية شخص من الكثرة فلو كان معلماً بطبيعة النوع كان هذية الحال بدون هذية الحمل ويمكن ان يقال انه لا بد لعروض الكثرة من حتى مشتركة
سواء كان هذا المعنى الطبيعي ذاتية او عرضية والكثرة العارضة للمقولات عارضة بمعنى مشترك وهو المقولة ومنع وجوب عروض الاجزاء لمعرض
الكل منع لا بد من عروض اجزاء المعارض لافراد المعارض فان كانت تلك الافراد نفس المعارض الكل لكون اجزاء المعارض
عارضة لمعرض الكل وان لم تكن نفس المعارض تكون الاجزاء عارضة لتلك الافراد والكل عارض لنفس المعارض فيلزم وجوب الكل في
الجزء والكثرة الشخصية عارضة لطبيعة النوع حال كونها تشخصاً بتخصيصات الافراد فلا يلزم هذية الحال بدون هذية الحمل فاقابل بدقته
الظهور وكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لاتحاده مع ذاتها ووجوده والتقدم يستمدى بالتغاير في الوجود فلا بد في الوجه الثالث
من اخذ الاجزاء الحاشية وعلى تقدير اجرائها في الاجزاء الذهنية لا يلزم الاستحالة واعلم ان بعض الاكابر قهراً قائل ههنا حاشية وهي قوله
على تقدير عدم الاستدلال المذكور فاسود بسبب خارجي انتهى وقال في بيان المراد منه اني انه على تقدير الاستدلال بالجزء الذهني جزئ

خارجي باعتبار تقدمه ضروري في المرتبة ثم قال ملاحظا جلي هذا التحمل فان الجزؤ الذي يبا هو جزؤ ذهني لا توقف عليه ولا تقدم له وانما تعلم ان ان الغاير ان هذه الحاشية من ملاحظات بيان الدليل الثاني كما يدل عليه قوله فاسودب خطا جري فاذكره قه ليس في مرتبة قه بر قوله فيلزم اجتماع النقيضين اه او ر عليه بان الحمل صدق النقيضين على شيء واحد لا صدق احد النقيضين على الآخر وهما يلزم الثاني فان اجزاء الوجود لو اتصفت بالعدم لزم اتصاف الوجود ايضا بالعدم لان العدم الجزؤ لوجب انعدام الكل فيلزم اتصاف الوجود بالعدم لا صدقا على شيء ثالث واجاب عنه الشيء بقوله توجيهه ان اتصافه بآثاره بساطة الوجود والمطلق والجزؤ في الدليل الثاني انما هو بين بعضها جزؤه بالوجود والمطلق واتصاف جزؤه بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيًا يصدق عليه الوجود والمطلق ضرورة ان صدق الخاص يستلزم صدق المطلق وعلى تقدير ان يكون جزؤه معدوما مطلقا يصدق عليه العدم والمطلق ضرورة ان الجزؤ اذا كان معدوما مطلقا كان الكل معدوما مطلقا فيصدق على الوجود انه معدوم مطلق كما يصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذهنيًا فيلزم صدق النقيضين على شيء واحد او ر عليه بان هذا الدليل لا يتشبه من قبل الحكم الثاني للوجود والذهني قال بعض الماكبر قه لوقال الوجود لكونه متشعرا من منشأ صحيح موجود مطلقا ويريد من انقطاع الوجود واعلم من الكون بنفسه او بغيره لستم من قبل الكل وفيه ان الوجود المطلق الذي يصدق على الوجود والمصدر ليس نقیضا للمعدوم الذي يصدق عليه لان الوجود والمصدر معدوم مطلق لعدمه في نفسه وموجود مطلق لوجوده منشأ الوجود في نفسه قائل هو قه فليس الجزؤ آه فان قلت ان ارید بالمعية والبعديّة والقبلية ما هو الزمان حتى يكون الحاصل ان اتصاف جزؤ الوجود به ما بان يكون الجزؤ والكل في زمان واحد او في زمان متاخر عن زمان الكل او في زمان قبل زمان الكل فالجزؤ لا يجب ان يتقدم على الكل صلا لا بوجوده ولا بآثاره فلا يلزم على الثبوتين الاولين الاستحالة التي ذكرها من لزوم عدم تقدم الجزؤ على الكل بحسب الوجود والجزؤ لا يجب ان يتقدم على الكل بهذا التقدم لجزؤا ان يكون معدوما بعده وان ارید بما هو بالذات فالجزؤ ليس مقدما على الكل بحسب الوجود بل بحسب الذات والا اسی لو وجب تقدم الجزؤ على الكل بحسب الوجود وكان الجزؤ وجوده متقدما على الذات على الكل وهذا التقدم ليس الا باعتبار الجزئية فيصير وجود الجزؤ وجودا ايضا فيلزم ان يكون المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء وهي الجزؤ آن ووجوده ما قلت الجزؤ مقدم على الكل بالذات بحسب وجوده ضرورة ان الجزؤ من حيث هو جزؤ لا يكون معدوما لكن لا بان يكون الوجود قه الجزؤ بل بان يكون شطرا للجزئية يعني ان الجزئية وان كانت تقتضي التقدم لكن التقدم مشروط بالوجود فانه تقدمه بالطبع لاس حيث ان الوجود قه الجزؤ بل حيث ان شرطه وشرط الجزؤ لا يجب ان يكون جزؤا فان تعلم انه لا يلزم من كون الموصوف جزؤا ان يكون صفة او قه الوجود ايضا جزؤا ان يكون الصفة او القه خارجا فاذكره بقوله لكن لا بان يكون آه تنزل واعترض على شيء بانه ان اراد بقوله الجزؤ مقدم على الكل اننا تقدم نفس الجزؤ على نفس الكل فلا معنى للاشارة الوجود واذا لا مبالغ للوجود في هذه المرتبة بل هو في مرتبة متاخرة عن كفي للجزئية فعليه الاشارة المتقدمة على الوجود والمتبوعة له مع بساطة قوله ضرورة ان الجزؤ من حيث انه جزؤ آه وان اراد التقدم الذي الجزؤ بحسب الوجود فلا ينطبق على السؤال لانه مبني على راي الاشراقية القائمين بالحمل البسيط وعندهم نفس ذات الجزؤ مقدم على نفس الكل بل انه عليه الوجود فلا معنى للقول بان تقدم الجزؤ بحسب الوجود بان يكون الوجود مشروطا وانت تعلم ان ان كان المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية فلا ريب ان هذه الاجزاء

مقدمة على الكل بحسب الوجود لا سنا تمايزة جملًا وتقرأ ووجوه هذه الاجزاء كما ان سنا تمايزة فيما بينها جملًا وتقرأ الكسب هي مقدمة على الكل
 بحسب التقرؤ والوجود معًا ولا يتصور كونها اجزاء للشيء الابلعد كونها متفردة صالحة لانتزاع الوجود وهذا معنى تقدم الجزء على الكل
 بحسب الوجود وما كان المراد بها الاجزاء الدنيوية فتلك الاجزاء لما كانت متحدة مع الكل جملًا وتقرأ وكانت جزئياتها بالمساواة باعتبار
 انها اجزاء للمشيء ليسب التقرؤ والوجود واليهما في الحاشية العقل اولًا والى الكل ثانياً فتكون مقدمة على الكل بحسب التقرؤ والوجود في الحاشية العقل
 وبهذا ظهر ان القول بان الجزء تقدمًا آخر سوى ما بالطلع وهو غير مشروط بالوجود والاشياء لان الاجزاء الدنيوية ايضا متقدمة من ان تقدمها
 ليس بحسب الوجود وليس بشئ قوله فالوجود محض آه لما كان معنى ظاهر كلام المعان اجزاء الوجود ولو لم يتصف بالوجود بل يتصف بالعدم
 لم يتصف بالجزء بالمركب بل يتصف بالليس بمركب فيلزم حصول المركب اعني الوجود من الجزء الذي ليس بمركب ويرى عليه ضرورة وانما ظاهره ان
 حصول المركب مما ليس بمركب ليس محال بل هو واقع لان كل مركب يتصف بالليس بمركب منه فبقوله اي فيلزم حصول الشيء للشيء
 المحض يعني ان معنى بالليس له وجود الاشياء المحض فان الكلام في الاتصاف بالوجود لم يطلق وسلبه اعني عدمه لم يطلق كما هو عبارة عن
 الاشياء المحض فيلزم تركب الشيء من الاشياء المحض وهو محال قطعًا فلا يتصل قوله ولا اعرف من الوجود آه والمراد باعرافية الوجود اعرفية بالكنه
 لا بالوجود والا لكان هذا الكلام مناقضًا بنفسه فان الوجود يعرف من ذي الوجود فلو كان المراد ان الوجود واعرف بالوجود وظاهره ان الوجود اعرف
 من ذي الوجود الذي هو الوجود فيكون قوله لا اعرف من الوجود مناقضًا لنفسه لكونه واعرف منه ولا يخفى انه لو ثبت اعرفية الوجود ما
 عداه لكان سائر المقدمات المذكورة في اثبات بداهته لغوا وذلك لان الوجود لما كان اعرف من جميع ما عداه فالوجود من اعلى البيئات
 فاثبات بداهته بالدليل او التنبيه لغوا والحق ان ما ذكره في اطلال الرسم من كون الوجود واعرف ما عداه وكونه الاعظم جزءًا من الالحص
 مطلقًا وكون كل جزء اعرف من الكل كالمقدمات خطابية طيبة بل تخمينية شعرية كما لا يخفى قوله فان وجود كل شيء آه اعلم ان المصنف
 اجاب عن الوجه الثالث لاثبات بداهته الوجود وهو ان اجزاء الوجود اما وجودات فيلزم كون الجزء مساويًا للكل في المهيئة ولا يمكن ان يكون
 وجودات فعند الاجتماع لا بد ان يحصل امرًا هو الوجود والافلا وجوده هناك باختيار الشق الاول والى القول بان اجزاء الوجود وجودات
 وقوله فيلزم كون الجزء مساويًا للكل ثم فان وجود كل شيء عند نفس حقيقةه والحقائق تنحالفه فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود تنحالفه
 في نفسها وحقائقه للمركب في المهيئة والمفهوم واعترض عليه الشارح بان الخلاف في كون الوجود ديبسيا او كسبيا معني على كونه مفهوماً واحداً
 مشتملاً على دليل بداهته الوجود والافلا متفرع على القول بوحدة مفهوم الوجود فلا يمكن ان يجاب على من يذهب من يقول بتعدد مفهوم الوجود ثم اجاب
 الشارح من عند نفسه بما حصله اختيار الشق الاول والى القول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم مساواة الجزء للكل في المهيئة او معناه ان
 يصدق عليها الوجود والافلا توريد بالنظر الى الصدق ويجوز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقاً عرضياً لا صدقاً ذاتياً فلا يلزم ان يكون
 في المهيئة آه وورد على جواب الشارح بقوله قد سبقتنا الاشارة الى ان مقصود المستدل في الشق الاول من الدليل الاول على
 بطلان تحديد الوجود وهو قوله فاجزؤه اما وجودات آه في الدليل المصدر بقوله لو كان الوجود كسبياً فاكسبها بما لا يجدوا بالرسم لو كان جزء
 من الوجود ونفس مفهومه وعين مبيته لم مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهيئة ولا اشك في اللزوم اي لزوم مساواة الجزء للكل في المفهوم

والمنية فان المفروض عينية مفهوم الوجود مجردة لاصدقه عليه حتى لا يلزم المساواة بينهما وكذلك الاشك في بطلان الامر فان الكلام في
 نفى الجزاء العقلي دون الجزاء المقداري واستحالة مساواته مع الكل في المفهوم والمنية ظاهر كما في الجزاء الخارجي ووجه تخصيص الجزاء العقلي بالغير
 التي سيمتارده في انشاء الكلام انما يجري فيه فلا يمكن الجواب اى جواب الدليل الاول باختيار الشق الاول الاعلى القول بتعدد مفهوم الوجود
 وانكار وحدته كما فعل المصنف انه اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئية يلزم هذه الاستحالة اى مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية
 سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فاختاره الشارح قدس سره في الجواب من القول بوحدة مفهوم الوجود وكون التوحيد بالنظر
 الى الصديق وتجويز صدق الوجود وعلى تلك الاجزاء صدق عرضيا محل نظر فان استحالة مساواة الجزاء لكل لازمة على تقدير القول بكون الوجود
 حقيقة واحدة اذا فرض انه عين جزئية واما اذا كان حقائق تتخالفه فيجزان يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات حقيقة
 الوجود الكل فلا يلزم مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية وفيه افا بعض الاكابر قد استدل ان يقول ان اجزاء الوجود وانفس الوجود
 الذي هو الكل فيلزم مساواة الجزاء لكل في المنية واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس الوجود الذي هو غير الكل فلا يلزم من
 زائد هو الوجود والافلا وجوده هناك الى آخر الدليل مرجح لا يضر تخالف الوجودات بالحقيقة نعم ان كان الاختلاف في براهته الوجود وكسبته
 على كونه مفهومه واما واحد اشتراكه كان الدليل المورد والاثبات براهته الوجود متفردا على وحدة مفهوم الوجود فلا يلزم الجواب المصنف الما اذا كان المنية
 عليه مرجح لا يجري الدليل فانه على تقدير تعدد حقيقة الوجود ولا يلزم مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية بل يتعين الجواب ج باختيار الشق الثاني
 والقول بان اجزاء الوجود وليست بوجودات ولا يمكن الجواب باختيار الشق الاول اصلا اذ على تقدير كون الوجود مفهومه واحد اشتراكه يلزم على
 الشق الاول مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية ولا ينعف ما قال المصنف والشارح اصلا وتحقيق المقام ان التزديد في الدليل ان كان بالنظر
 الى المفهوم بان يقال اجزاء الوجود امانين مفهوم الوجود او لا كما هو الظاهر ويكون الدليل متفردا على وحدة مفهوم الوجود فاجواب يتعين بان
 الشق الثاني لما عرفت ولا تمشي جواب المصنف ولا جواب الشارح اما جواب المصنف فلانه على تعدد مفهوم الوجود واما جواب الشارح فلانه
 على تقدير عينية مفهوم الكل مفهوم الجزاء يلزم مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا وان كان التزديد
 بالنظر الى الصديق بان يقال اجزاء الوجود واما ان يصدق عليها الوجود او لا لانه محتمل ايضا وان كان خلاف الظاهر فاجواب يتعين اختيارا
 الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية لجزان يكون صدق الوجود
 على تلك الاجزاء صدق عرضيا كما ذكره الشارح ولا تمشي جواب المصنف واما يتعين جواب الشارح باختيار الشق الاول لانه لا بد في الاجزاء
 العقلية على تقدير كون التزديد بالنظر الى الصديق من صدق المركب على كل منهما فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء
 عقلية فلا يصح الجواب باختيار الشق الثاني الذي هو عدم الصديق والقول بان الامر الزائد هو المجموع ويجوز ان يكون الامر الزائد الى حاصل
 من الاجتماع غير صادق على الاجزاء لان الكلام في الاجزاء العقلية ولا بد من صدق المركب على اجزائه العقلية والامر الزائد من الاجزاء اجزاء عقلية
 قال بعض الاكابر قد تم عجيب فان استدل رتب على الشق الثاني انه لا بد من امر الزائد هو الوجود فاصحف اجاب باختياره وقال الامر الزائد
 هو المجموع واما انه لا يمكن اختيار هذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة المحل فلا يضر المحجب لان المحجب انما منع لزوم الاستحالة التي يلزم منها

وان استدل بهذا المظنون استحال الى دليل آخر وبأجماعه لو فرض عدم الصدق لم يلزم بالضرورة المستدل لان الامر انما هو المجموع فبعض المجموع
 باختيار الشق الثاني وعلى تقدير اخذ التزويد بالنظر الى الصدق لا يرد النقض على السجين بان اجزاء السجين ان صدق عليها السجين يلزم
 مساواة الجزء لكل في حقيقة والا فلا بد من امر زائد هو السجين فلا يكون التركيب فيه بل في امر آخر فان الكلام في الاجزاء التي يحيلها بصدق
 المجموع على كل من ان لم تعلم ان لا وجه لعدم ورود النقض المذكور بالقول بان الكلام في الاجزاء العقلية او محصل النقض ان اجزاء السجين
 ان صدق عليها السجين يلزم مساواة الجزء لكل في المية وان لم يصدق عليها فلا بد من امر زائد هو السجين ومنها غير منفع بالقول بان
 الكلام في الاجزاء العقلية نعم لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود وزعم المساواة في المية واللازم ان لا تكون الاجزاء العقلية
 اجزاء عقلية لا يرد النقض على السجين لان استحالة اشق الثاني غير متأت فيه لكن هذا تقرير آخر لم يقيضه الناقض كذا افاد بعض الكاثرين
 وبهذا نظر ان الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالتزويد بان ان كان التزويد في الدليل بالنظر الى المفهوم فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني
 لان اشق الاول يستلزم مساواة الجزء لكل الاعلى تقدير تعد ومفهوم الوجود وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق
 الاول كما ذكره الشارح ولا يمكن الجواب باختيار الشق الثاني اذ المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية ولا بد فيها من صدق الكل على الاجزاء فخر
 اعترض الحاشي على جواب الشارح بقوله ثم اذا ثبت ما سبق كونه اى كون الوجود والمصدرى ذاتيا لما تحتها كما اتينا البرهان عليه في محله
 آخر وكان التزويد في الدليل بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود ويكون الوجود ذاتيا لجزءه بل عين حقيقة و
 لم يصدق لا تكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية يجب ان يصدق الكل عليها توى الدليل ولم يكن الجواب عنه صلا بالابتناء
 اشق الاول بمنع لزوم مساواة الجزء لكل في المية بخلاف ان يصدق الوجود على الاجزاء صدق عرضيا اذ الوجود ليس عرضيا للماتمة وللاختيار
 اشق الثاني لان صدق المجموع على اجزائه الذهنية واجب واجاب عنه بعض الكاثرين بان ما يجب للاجزاء العقلية صدق بعضها على
 بعض وصدق الكل عليها بالصدق الذي تعرف في المحصورات فالترديد ان كان في الصدق الذي تعرف في المحصورات فما حصل التزويد
 ان اجزاء الوجود واما يصدق الوجود على افرادها ولا يصدق تختار الشق الاول لا احتمال في ذاتية الوجود ولا افراد الاجزاء العقلية فان افادنا
 هي بافراد الوجود وان كان التزويد في الصدق مطلقا وروى بان الوجود واما يصدق على طبائع الاجزاء العقلية او لا يصدق تختار الشق
 الثاني ونقول لا يصدق على طبائع الاجزاء العقلية بان نيقدها منها قضية طبيعية فان كون اشئ جزءا عقليا لا يقتضي ان يكون فردا لكل
 ولا يصدق الكل عليها لا ترى ان طبيعة الحيوان ليست فردا للانسان وكذا طبيعة الجبره ولو وجب صدق الكل على طبائع الاجزاء وجب ان
 الاجزاء العقلية مطلقا من الكليات التي يحيل عليها نفسها حلا عرضيا وانت تعلم ان حصته من طبيعة الحيوان وكذا حصته من طبيعة الجبره
 اخرى بطبيعتها معرضتين للناتق جزء من الانسان مساوية له فها قد ان من الانسان لما تقر عنه هم من كون احد المتساويين جزءا
 اضافيا للآخر وحمل الاجزاء العقلية على نفسها حلا عرضيا انما يجب اذا جعلت موضوعات او مجموعات للقضايا المجمولة اجزاء للقياس
 كما يقال الحيوان الانسان وكل انسان حيوان ولا يلزم منه كونهما من الكليات المتشابهة الانواع اذ الكليات المتشابهة الانواع عبارة عما يصدق
 على نفسه بنفسه بخلاف من الصدق بالا اعتبار جملة موضوعات في قضية ومحمولات في اخرى واما الاجزاء العقلية فاما تحل على نفسها بخلاف من

الحمل اذا جعلت موضوعاً في قضية ومحمولاً في اخرى وجعلتاني جزئين من القياس فلهذا تعرض للفحش مع قطع النظر عن هذا الاعتبار فقلنا
 انكلى التكرار النوع ثم قال بعض الحكماء قد اعلم ان هذا القليل والقال انها مولى على تقدير اجزاء الدليل في الوجود المصدري ولعل بنا قليل الجدوى
 فان بساطة عسى ان يكون ضرورية واللاق ان يدعى بساطة الوجود الذي به موجودة الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالحق
 المشهور بعد بناء على الاشتراك يتم في الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء ان كان مركباً من اجزاء خارجية وبنيوية
 ففى النفس الوجود فيلزم مساواة الكل والجزء في المية والى ليس وجوداً فلكم يكن تلك الاجزاء مناطاً للموجودية بانفسها لان حقيقتها غير
 الحقيقة التي بها الموجودية ومناط الموجودية فلا بد من ان يكون مغايراً لكل جزو جزو والمجموع الاجزاء ويكون ذلك الامر انما هو الوجود
 لان ما ليس في حد ذاته مصداقاً للموجودية ويكون محتاجاً في موجوديتها الى امر مصداق لما كيف يكون مع اجتماع مع مثله مصداقاً
 للموجودية بنفسه فاذن قد لزم ان يكون هناك امر ان يكون وجوداً حقيقة فتكون الاجزاء خارجة عنه فلم يبق التركيب في الوجود بل في
 غيره وهذا الدليل يطلب الاجزاء العقلية والخارجية وانت تعلم انه ان كان التزويد بحسب المفهوم فعلى تقدير ان يكون اجزاء الوجود وجوداً
 لزوم اتحاد الكل والجزء في المفهوم والمية ومساواتها موقوف على كون مفهوم الوجود واحداً على تقدير تعدده لا يلزم تساوى حقيقة
 الكل والجزء فلا يلزم كون مفهوم الكل عين مفهوم الجزء كما لا يخفى وان كان التزويد بحسب الصدق العرضى فلا يلزم مساواة الكل والجزء
 في المية فلا يتم الدليل اصلاً وان كان التزويد بحسب الصدق الذاتي فان كان المراد صدقه على جزئه صدقاً ذاتياً فغاية ما يلزم كون جزو من
 الوجود الحقيقي شخصاً له واقباحتة في كونه تمام حقيقة وان كان المراد ان ما يصدق عليه الجزء يصدق عليه الوجود الحقيقي فالاتحاد
 في المية موقوف على ان يكون الجزء والكل من ذاتها لما يصدق عليه بل تمام حقيقة الماتع النوعين الحقيقيين لفرق فيلزم الاتحاد
 الكل والجزء ويكون تمام الدليل على هذا التقدير موقوفاً على كون الوجود الحقيقي نوعاً ما يصدق عليه ولم يدل عليه دليل بعد وما ذكره شى
 من البرهان على ان الوجود ليس له فرد غير المحصة وان صدقه على ما يصدق عليه ذاتي على تقدير تمامه انما يجزى في معناه المصدري فلا
 يتم الدليل فظهر ان جريان الدليل في الوجود الحقيقي ايضا لا يخلو عن القيل والقال والى العلم بحقيقة الحال كما ينبغي ان يفهم هذا المقام ولسر
 ولى التوفيق والاهتمام قوله وذلك الامر اعلم ان قول المص والشايع وذلك الامر الآخر هو المجموع لما كان غير صحيح بحسب الظاهر لا
 المجموع ان كان عبارة عن نفس الاجزاء فلا يكون المجموع امر انما عليه وان كان عبارة عن الاجزاء مع المية الوحدانية يلزم عدم
 انحصار الاجزاء فيما فرضت اجزاء لكون المية ايضا جزاءً لمحتش بحيث يندفع عنه بالتوهم وقال علم ان المجموع ثلثه معان الاول الاجزاء
 من غير ان يميزه بية وحدانية عرضاً او دخلاً الى الكثرة المحض من دون اعتبار امر انما على الثاني الاجزاء مع المية الوحدانية بان
 يكون المجموع مركباً من الاجزاء والمية الوحدانية فلا يكون المجموع كشيء محضاً والثالث الاجزاء من حيث انها موضوعة لسان غير ان
 تكون المية واحدة في المجموع بل المجموع عبارة عن الاجزاء من حيث عرض المية والمراد منها اى في قوله وذلك الامر الآخر هو المجموع
 المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امر انما عليها حتى يكون ذلك الامر انما هو المجموع وليس للجزء انفسها بل اعتباراً
 الامر انما حقيقة وحدانية محصلة والمجموع حقيقة واحدة محصلة فكيف يراى بالمجموع نفس الاجزاء وهى الثاني اجزاء له لا يخفى في هذا

الاجزاء التي فرضت اجزاء بل يستعملها امر آخر وهي السيادة الوحدانية لئلا ينشأ على هذا التقدير جزؤ مجموع الاجزاء وهذه السيادة لشدة لا بد لها من هيأة اخرى وهذه السيادة داخلة في المجموع فحق مجموع آخر وكذا وبهذا التقدير نظيران الكل للمعنى الاول نفس الاجزاء هو المعنيين بالجزء معيار لما لان السيادة داخلة في المجموع بالمعنى الثاني وعارضة له بمعنى الثالث فلما استلزام بين الاجزاء والمجموع بحسب الظاهر ثم النظر الذي يحكم بانها اى الاجزاء مستلزمة لاي مجموع لان العدد حقيقة محصلة وله لوازم مختصة وليس حقيقة عبارة عن محض الوحدات لانها ليست حقيقة محصلة بل اعتبر معها هيأة وحدانية بان تكون الهيأة الوحدانية داخلة فيها وعارضة لها فلما فرضت ليس نفس الواحد بل يعتبر بها هذه الهيأة الوحدانية لان العارض الواحد لا يمكن ان يعرض للكثير بما هو كثير فاسيأة الوحدانية عارضة للكثرة بمعنى ان الكثرة مصداق لتلك الوحدة المنتزعة ومنشؤها اجتماع الاجزاء فلكل السيادة منتزعة عن الاجزاء المجتمعة وبهذا نظر اندفاع ما قيل ان الوحدة والكثرة متناقضان فكيف يستلزم احدهما الاخرى وان الهيأة الاجتماعية عرض ومن المستحيل قيام العرض الواحد بالكثرة لان الوحدة الاجتماعية لاتاني الكثرة بحسب الاجزاء والاقباضة في عروض الوحدة للمجموع من دون عروضة الاجزاء ولا شك ان الكثرة تستلزم العدد وكذا معروضها يستلزم معروضه فتأمل فان قلت على تقدير كون العدد عبارة عن الكثرة من حيث انها معروضة للهيأة لا يمكن ان يكون تلك الهيأة داخلة في حقيقة تكون خارجة عن عارضته له وبهذا يستلزم الجمولية الذاتية لان كون الاجزاء التي هي العدد عدوا صامدا هو بمثابة اشترطوا قلت الوحدات بعد اجتماعها وعروض نوع وحدة لها صارت حقيقة عددية وتفصيله ان ذاتيات العدد والوحدات وهي من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية عدو فحقق الهيأة الاجتماعية ليقع مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيأة عدو ولكما يقال قطعا ان شئ من حيث عروض الهيأة سر فلا يزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم الجمولية الذاتية غاية ما في الباب ان يكون العدد حيا عن الوحدات المعروضة للهيأة وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في رسالتنا الموسومة بالجواهر الغالية في احكامه المتعالية وفي خواشينا المتعلقة على خواشني شرح الرسالة القطبية قوله اذ نقول آه ما نعلم القائل كون الدليل منقوصا بسا للكرات كالدار مثقالان اجزاء الدار انا دارا وليست بدار على الاول يكون الكل صفعة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع انقيضين نبيأ شئ على حسا دزعه لقبوله لا يخفى ان بين الصورتين يعني بين الدار والوجود وبو تأبى الان في الوجود يلزم اما عرض شئ لنفسه استحيل وهذا على تقدير انقاص جزئه بالوجود فان انقاص جزئه بدنا هو لكونه جزءا للوجود فيكون الجزء من حيث هو كالمعروض وعرضا وعارضا اليه فيلزم عروض الشئ لنفسه استحيل او يلزم اجتماع انقيضين مستحيل وهذا على تقدير ان لا يكون جزءا متصفا بالوجود لانه اذا لم يتصف بالوجود يكون متصفا بالعدم لا محالة وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم اجتماع انقيضين مستحيل وفي الدار لا يلزم شئ منها اذا لا يمكن فيها اختيارا لاشق الاول لان الدار من الاعيان التي لا تصلح هويتها لان تعرض الاشياء حتى تتصف بخواصها يساوا ما تعرض مفهوم الدار لاجزاءها فلا يستلزم عروض شئ لنفسه استحيل لان تلك الاجزاء ليست اجزاء لمفهوم الدار غاية ما يلزم عروض مفهوم الجزء للجزء لان مفهوم الجزء جزء لمفهوم الكل وهو ليس بمجال وعلى تقدير اختيار الشق الثاني لا يلزم اجتماع انقيضين لان الاجزاء ليست بدار والكل دار ولا يستلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل ولا سلب الدار عن الجزء انتفاء الجزء فلا يلزم اجتماع انقيضين في الكل وانما يلزم في خصوص الوجود لا يستلزم انتفاء الجزء انتفاء الكل

قوله وانما الحال آه لما زعم الشراح ان تصانف احد النقيضين بالآخر مواطاة محال ما ورد عليه المحشي بقوله بل بنفائس محال على الطلاقة
 بان يكون كل احد النقيضين على الآخر مواطاة محال لا في جميع المواضع بل في البعض لا في الجميع بل لا يكون في الجزيئات والاشياء الصغيرة
 مفهوم كونه ما صلا في العقل وكل ما يحصل في العقل فهو مفهوم فيصدق احد النقيضين على الآخر في هذه الصور صدقها فاستبان ان
 صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة ليس مستحيل على الطلاقة كما زعم الشراح قال بعض الكبار قد ان الشراح اراد بالكل المحل المعبر في المحصول
 ولا شك في استحالة حمل النقيض بهذا المحل واللا يلزم اجتماعه في الافراد وانت تعلم ان قول الشراح انما الحال ان تصنف آه في مقابلة قوله
 تصانف احد النقيضين بالآخر لطريق الاشتقاق ليس محال يقتضي ان يراد بهذا التصانف ايضا المحل المعبر في المحصولات وهو محال
 قطعاً لان ما يصدق عليه الوجود اشتقاقاً لا يصدق عليه العدم اشتقاقاً ولان في هذا المقام تحقيق مستطوع عليان شاء الله تعالى وفي تحقيقه
 كلام ستقف عليه ان شاء الله تعالى قوله غايته ما في الباب آه يعني غايته ما يلزم من تصانف الوجود بالعدم كوان الوجود معدوماً ولا استحالته
 او الوجود معدوم واضرب عنه المحشي وقال بل غايته ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوماً مطلقاً كان الوجود معدوماً مطلقاً وقد عرفت
 انه مستحيل وذلك لانك قد عرفت ان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق والوجود المطلق ليس بحدوم مطلق في جزء الوجود ولو كان
 معدوماً مطلقاً كان الوجود ايضا كذلك فمع كون الوجود موجوداً في الجملة يلزم كونه معدوماً مطلقاً فيلزم اجتماع النقيضين مستحيل ومعنى قولهم
 الوجود معدوم انه معدوم في الخارج لانه من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن وهي ليست بمعدومات مطلقة كونهما موجودات
 وذهنية قوله وليس المراد حمل الوجود عند الشيخ الاشعري على ما يحل عليه بل اولي اوجع متعارف ذاتي انت تعلم ان الكلام هنا في تصانف اجزاء
 الوجود وبه والمعنى لكون الوجود محمداً على جزء محمداً اولياً اوجع الكل على الجزء لا يمكن ان يكون اولياً فلا يتصور حمله عليه على نسيب الشيخ الاشعري
 الا محلاً شاملاً ذاتياً بمعنى ان مصداق حمله نفس ذات الموضوع بلا حشيتة زائدة فالترديد الواقع من محشي في غير موقعه وبهذا نظر ان ما قال
 بعض الكبار قد ان ان اريد بالوجود والوجود الحقيقي تحمل الوجود اولى وان اريد الوجود بالمصدرى فحمله على متعارف ذاتي عنده بمعنى ان مصداق
 الحمل نفس الذات ليس على ما ينبغي وعند غيره اى عند غير الشيخ الاشعري حمل الوجود على ما يحل عليه حمل الاشتقاق لان مصداق حمل الوجود
 عند غير الاشعري ليس نفس البهية فيكون خارجاً عنها محمداً عليها بواسطة ذواته فلهذا نظرنا وما قيل ان الوجود عند غيره امر عارض
 وحمل العارض على المعروض ليس اولياً ولا ذاتياً فيكون محلاً بالاشتقاق فلا ينبغي سفاقة قوله وقد عرفت آه فيه مسامحة لان المنكوب
 فيما سبق ليس ان ذكر نسيب الشيخ الاشعري هنا غير مناسب بل ذكره هو ان براهته الوجود متفرع على كونه مفهوماً واحداً لكن فيهم من يظن
 الالتزام ان ذكر نسيب غير مناسب بهذا المقام قوله لا تصنف آه لما زعم القائل ان اجزاء الوجود لا تصنف بالوجود ولا بالعدم ما ورد
 عليه المحشي بقوله ان الكلام في التصانف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين وهما المتناقضان ولا يعقل بينهما واسطة تكون
 ثبتهما عند الوجود والعدم بمعنى آخر كما اشرنا اليه من ان اراد بالوجود والوجود دلالة اى بواسطة في العروض وبالعدم سلباً لتحقيق مطلقاً
 بواسطة فالحال وهو ما لم تحقق تبعية واسطة بين الموجود والمعدوم وهذا المعنيان ليس احدهما نقيضاً للآخر بل الوجود وحده
 من نقيض الآخر وهو الوجود المطلق قوله فيكون اجزاء آه فيه اى في القول بان اجزاء الوجود وعند مجرم قيل بالاحوال نظر وهو ان

الحال عند من يتبين ما تابعه تحقق موصوفه الذي هو الوجود فلو كان الوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء احوالاً تكون ثابتة لتحقيق موصوفه الذي هو الوجود ووج يلزم ان يكون الكل الذي هو الوجود قد تحقق اجزائه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فيلزم ان يكون الكل مقدماً على الجزئ من ابطال وفيان يقول تعالى ان قالوا ان لمعدومات ثابتة وان تحقق مرادف للثبوت فاعلم من الوجود خلا يكون عندهم تحقق الموصوف نفس وجوده وبالجملة قوله لان تحقق الموصوف نفس وجوده محل نظر لان تحقق عن بعض قائل في الحال اعم من الوجود فافهم قوله لان الحداه لما كان ظاهر كلام الشارح والا على ان هذا الجواب عن قول المصنف ان هذا الذي هو المشهور من انحصار الاجزاء الحديثة في الاجزاء الحديثة فلم يتم الجواب على غير المشهور من جواز تحديد الاجزاء الخارجية فقرر المحشي كلامه بحيث يتم الجواب على المشهور وعلى غير المشهور وقال قول الشارح لان الحداه لتعليل لابتكار الدليل على تميز الجنس والفصل وحاصله اي حاصل كلام الشارح ان الدليل ينشئ على تميز الاجزاء التي بهما يحد ويحد الاجزاء في المشهور منحصرة في الاجناس والفصول وفي غير المشهور قد تكون اجزاء خارجة متميزة على الفصل الامام الرازي عن الشيخ انه صرح في الكلمة المشرقة بحد الاجزاء الخارجية فلا بد في تمام الدليل من ان حيث التمايز بين الجنس والفصل حتى يقال انها قبل اول بعد ثبتت تمايز الاجزاء الحديثة على المشهور وغير المشهور وهذا هو حاصل ان الاجزاء الحديثة اجزاء حديثة قطعاً سواء كانت الاجزاء الحديثة منحصرة فيها او لا فلا بد لتمام الدليل من اثبات التمايز بين الجنس والفصل حتى ثبت تمايز الاجزاء الحديثة مطلقاً مع انه لم يثبت وقد بينا سابقاً على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه اي للدليل الثاني نفى الاجزاء الخارجية يحصل منه في الاجزاء العقلية بناءً على القول الصحيح عند المحشي من استلزام التركيب النهائي للتركيب الخارجي بهذا جواب لرو المص على الدليل حاصله انه ليس المراد بالاجزاء في الدليل الاجزاء الحديثة بل المراد بها الاجزاء الخارجية سواء كان التحديد بها صحيحاً او لا واذا ابطال تلك الاجزاء ابطال الاجزاء الحديثة بحكم التلازم بينهما القول بابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل ليس بشئ لانه مخالف لما هو المقصود ومنها ليس المقصود منه نفى الاجزاء الحديثة بل نفى الاجزاء الخارجية فافهم قوله فلا يلزم انه لما زعم المص والشارح انه على تقدير ان تصاف جزاء الوجود بالعدم فلا يلزم الاكون بالوجود مركباً من اجزاء متصرفة بقبضة ولا قابضة فيه كما في سائر المركبات فان كل مركب من اجزاء متميزة في الوجود مركب من اجزاء متصرفة بقبضة او روع عليه محشي بان الكلام في ان تصاف الاجزاء بالوجود والعدم المطلق فلو كانت تلك الاجزاء معدومة مطلقاً يلزم حصول الشئ من اللاشيء محض كما استلزامه القياس على المكايات الاخر قياس مع الفارق اذ لا يلزم فيها على تقدير ان تصاف اجزائها بقبضة ما تركبها من اللاشيء محض بل لا يلزم تركبها وليس عين هذا المركب والتصاف به قوله وكذا الحال اذ كانت اشار الشارح بقوله وكذا الحال في الاجزاء الحديثة آه الى ان هذا الجواب اي جواب المص بقوله او يختار انه متصف بالعدم ليس مختصاً بالاجزاء الخارجية كما يتوهم من تشييل المص بالمشقة حتى يكون هذا الجواب مع الجواب الاول جواباً واحداً اجمالاً الى التزويد بان يقال ان اريد بالاجزاء في قوله فتلك الاجزاء متصرفة بوجه من اول بعد الاجزاء الحديثة فهو مني على تميزها في الوجود الخارجي وهو وهم وان اريد فيها الاجزاء الخارجية فثبت ان اجزائها متصرفة بالعدم ولا محذور في ان تصاف الاجزاء الخارجية بقبض الكل بل هو جاري في الاجزاء الحديثة ايضا فانه يجوز ان يحل تعيق الكل على الجزاء الحديثة كما يجوز ان يحل تعيق الكل على الجزاء الخارجية فلا يحسن التزويد في تشييل بالمشقة على سبيل اللتفاق وتحقيق ان الجواب جلياً

من غير كسب يحصل التصور الاول الى التصور كنه الشيء بالشيء كك اذا نظر سناى في تصور كنه الوجود بالي خاصة فانه لابد في النظر ان يكون
الكاسب امرأة ففى امامة الوجود بحيث يفيد امتيازه عما عداه فلا يفيد الكنه ويكون له الوجود من حيث هو كنه وهو باطل اذ لا بد
من ان تكون المرأة متحدة مع المرفى ذاتا والى خاصة ليست كك وبالجملة اذا فرض تصور كنه الشيء بعد تصور الالى خاصة يكون تصور الكنه من غير
نظر لان النظر انما يتحقق لو كان المرفى امرأة للمرفى والى خاصة ليست كك فلا يرد ان بلاهة الكاسب لا يوجب بلاهة الكاسب فبالتصور
الى خاصة لا يوجب بلاهة تصور الكنه والالماص كسب نظري عن يرمى على انه لو لم يلحق قوله لان في التعريفات تصور واحد وان حصل
التصور الثاني بالنظر فهذا النظر متعلق بهذا التصور لا بالتصور الاول فيكون التصور الاول بديهي لا يعدم تحقق النظر فيه فانه التعريف الذى
ذكره في بيان افادة الى خاصة تصور كنه الشيء لا يوجب كسبية الوجود بل يؤكد بليته اذ تصور الى خاصة بديهي كان او نظريا او استلزم تصور
كنه الشيء لم يكن هذا التصور اللازم منه نظريا اذ لا علاقة له بالكسب فتوبى يرمى على كل تقدير قال بعض الاكابر بقرينة حقيقة النظر حركات ان حركة
من المطلوب الى المبادى وحركة من المبادى اليه ومناط النظرية على هذا وعلى الحركة الاولى او الثانية فاذا فرض ان الخواص حصلت
بالحركة الاولى ثم ترتب وحصل باعداؤه الكنه فلا شك ان هذا كنه حصل بالركبتين فقد دخل في حد نظري بل اعم من ان نعلم ان سناى
النظري ليس بنابج محل الخاص بل امرأة فلا كلام معفان الكلام انما هو في النظرى بالمعنى المذكور والبديهي الذى يعاين بان نعلم ان محل المرأة
لازم للمعنى المذكور فتصور الكنه بعد تصور الى خاصة بهذا الوجه اذا فرض فلا ينعى عدم المراتبة شيئا بل يكون هذا مادة النقص على جعل المراتبة لازمة
للفكرتين بل الذى نفي سناى انما هو الصورة المذكورة ان نظروا لا فلا ينعى وان تعلم ان تصور الى خاصة اذ لم يكن امرأة تصور
الكنه فلا يكون تصور الكنه بعد تصور الى خاصة فعدم المراتبة ليستلزم عدم صحة البعدية اللازمة للمرفى والقبلية المطلوبة ببيان عدم المراتبة ببيان
عدم صحة الصورة المذكورة فعدم المراتبة نافع جزيا فاقسم قوله مصادرة آه اورد عليه بان الاعرفية في نفس الامر توقف على نفس المراتبة
ونفس البلية لا يتوقف على الاعرفية انما الموقوف عليها هو العلم بالبلاهة ولا نسلم ان العلم بالاعرفية يتوقف على العلم بالبلاهة فلا مصادرة
واجاب عنه شى بقوله اى شبهما يعنى انه ليس المراد بالمصادرة المصادرة الحقيقية فانها عبارة عن توقف علم مقدمه الدليل على علم
المدعى وهما ليس لك بل المراد بهما شبه المصادرة وهو ايراد مقدمته مساوية للمدعى في الجهات والمخالف وهما تلك فان صدق بالعرفية
في الواقع متوقف على صدق بليته فمن لا يسلم به لا يسلم اعرفية لان العلم بهما بالى بالاعرفية متوقف على العلم بهما بالى بالبلاهة حتى يكون
مصادرة حقيقة والحق انه ليس ههنا شبه المصادرة ايضا لان كل احد يعرف اعرفية الوجود ولا يعلم بلاهة لان البلية اصطلاح لا بد من
لا يعلم كل احد من الحوام بخلاف اعرفية الوجود وهذا هو مراد من قال ان اعرفية الوجود مذكورة في الاذان العارضة لان الكلام في الوجود لا يمكن
بخلاف البلية فيستهلك الاعرفية على البلية فلا يرد وما قال بعض الاكابر بقرينة ان الاعرفية كما انما مذكورة في الاذان العارضة تلك البلية مذكورة
فيما دون نياض في البلية نياض في الاعرفية واثار المص الى ان مراده شبه المصادرة بقوله فان من لا يسلم آه اى بانك اوردت مقدمته
وهي كون الوجود واعرف مساوى اصل المدعى وهو بلاهة الوجود في عدم التسليم فان من لا يسلم اصل المدعى اعنى بلاهة الوجود وكيف يسلم
اعرفية وفيه انه اذا قام الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم والمنه اذ لا معنى لطلب دليل بعد اقامته فلا يكون الاعرفية مساوية للمدعى

في عدم التسليم حتى تحقيق شبه الصادرة فلا بد ان يحظر في الدليل ويترك ذكر الصادرة وما قال فلا بد ان يكون فالصواب ان لا يقال
 في من مقدّمته توطئة للمنتج في دليلها اذا لم ينتج يكون على الدليل حقيقة ويجوز منه قوله في ان ان يوجد ذلك لان الحادث كلما كانت
 مستندة الى الله تعالى وهو الفاعل المختار على الإطلاق وانما جل في هذا العالم لاكثر الاشياء اسبابا انما لا فطنته وحكمته فلا استناد الى شيء
 سواء في ان يوجد العلم بالخاص من دون العلم بالعام بان لا يكون علم الخاص ولا العلم بالعام شرط لكون العلم بالخاص ولا يوجد علم الخاص
 من دون علم العام مع عدم تحققهما اوضح تحققهما وعلى كل تقدير لا يلزم الشرط وقوع علم العام من وقوع علم الخاص حتى تثبت بها انفعوية الام
 من الخاص اما على الاول فلفظ لانه اذا انتفت الشرط فليس يلزم الشرط وقوع علم العام من وقوع علم الخاص اي على الثاني اي على
 تقدير ان يكون للعام والخاص شرط ويجوز تحقق علمهما مع الشرط وبدونها فلو ان كان يكون علم الخاص مع الشرط وبدونها اكثر من وقوع
 علم العام لك ضرورة ان الشرط عادة غير حقيقية لا يتوقف عليها الشرط حقيقة فيجوز ان يكون تحقق علم الخاص مع الشرط وبدونها
 اكثر من تحقق علم العام لك وبغيره من ما يتلوا في روده من ان الشرط قلما يختلف عن شرطه الا في الحقيقة فيجب ان لا يثبت العادة ولم يثبت
 ان شرط العام بعض من شروط الخاص اذا العام جزء للخاص فشرطه جزء من شرطه فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من
 غير عكس اي لا يكون وقوع علم العام قليلا من وقوع علم الخاص تحققه بدون شرط الخاص فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص
 وذلك اي لا ينافي لان علم العام والخاص مع شرطهما اكثر من علمهما بدون الشرط وان قلنا يختلف الشرط عن شرطه الغير الحقيقية انما
 يستلزم ان يكون علم العام وكذا علم الخاص مع الشرط اكثر من علمهما بدون الشرط وكذا من عدم علمهما مع الشرط لكن يجوز ان لا يكون
 لما شرط او يكون لما شرط او يكون علم الخاص مع الشرط اكثر من علم العام لك محصلا انما سلمنا ان عدم تحقق الشرط مع تحقق الشرط
 قليل وكما تحقق الشرط بدون تحقق الشرط اقل قليل لكنه لا ينفى اكثرية تحقق علم العام من علم الخاص حتى يلزم انفعوية العام من الخاص
 اذ يجوز ان يكون تحقق علم الخاص بدون الشرط اكثر من تحقق علم العام بدون الشرط فليكون علم العام بدون الشرط مثلاً وعلم الخاص بدون
 مرتين وان كان اقل من علمهما فليتناظر قال بعض المحققين لعل وجهه ان المدعى على تقدير كون الشرط عارضة هو انفعوية العارضة اي
 بحسب الظاهر الغالب فتجوز كون العلم الخاص للمادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر قوله كما يجوز به وفيه اي في تبيين الشرح
 بالوجه الذي هو الجنس العالي وانواعه المترتبة الى الانسان الذي هو السافل اشارة الى ان المقدّمه القائمة بان شرط العام شرط
 الخاص بالقياس الى التحقق في الافراد ايضا لا يتم كلياته بل ما يشي فيها اذا كان العام ذاتيا للخاص ودون ما اذا كان عرضيا له فان كانا متحققين
 عليه العام العرضي سواء كان شرطاً او غيره لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانها اي العام العرضي والخاص متغايران بالذات وشرط واحد
 المتغايرين لا يلزم ان يكون شرطاً الاخر شرط العام العرضي لا يجب ان تكون شرطاً للخاص لما كان تعال ان لا يقول منع كون شرط
 العام بعض شرط الخاص بانما يتم لو كان الشرط على معناه واما اذا اريد به اللزوم فلا يتم اصلاً اذ يكفي في الاستدلال على الانفعوية ان لا يكون
 العام يثبت بان شرطه باقصر فلو علم العام مع اللزوم اكثر من وجود علم الخاص معهما ولا يمكن ان يوجد بدون اللزوم فنعمة بقوله وكذا لا يتم
 المقدّمه القائمة بان شرط العام شرط الخاص بالقياس الى التحقق في الافراد كلياته ان اريد بالشرط اللزوم فان العام اذا كان غير لازم

للاخص فلا زمة اي لازم العام ليس لازم لماي للاخص يعني ان كون لوازم العام لبعض لوازم الخاص انما يتم اذا كان العام لازما لماي
وهو غير مسلم واورد عليه بان الكلام في الاعم المطلق لا في الاعم من وجه وهو لازم للاخص مع انصار اعم من وجه وفيه ان اللازم انما يتحقق
عن الملزوم في شئ من الاوقات وما يجب في الاعم المطلق شمول الاخراد يعني ان يصدق الاعم على كل اوقات الاخص لشمول الماديات
فالعموم المطلق لا ينافي في عدم اللزوم ولو كان الامر كما زعمه المور وازعم حصر الموجبة المطلقة العامة في الدائمة وهو خلاف مقرراتهم قوله
نعم اهناي القول باننا اذا كان الاعم جزءا للاخص وكان الاخص معلوما بالكدية كان شرا يتحقق الاعم في الذهن شرا يتحقق الاخص
انما يتم اذا شرط في علم الشئ بالكدية تصور اجزاء بالغة بالغة حتى يجب ان يكون كل جزء عام للاخص سواء كان قريبا او بعيدا تحقيقا في الدائم
عند تحقق كد الاخص فيه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فكيف يلزم ان يكون شرا يتحقق كل جزء عام شرا يتحقق علم الاخص بالكدية يلزم
الجواب بان معنى قوله انه اذا كان الاعم جزءا قريبا للاخص وكان الاخص معلوما بالكدية تفصيلي يكون شرا يتحقق الاعم شرا يتحقق الاخص
قوله انه انما نفس البهية اه انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق وهو معنى واحد كما صرح بالشرح فيما سبق حيث قال الخلاف في كون الوجود
بديسيا او كسبيا يعني على كونه مفهوما واحدا مشتركا فلا ينافي سبب هذا الترويدا اذا احتمال الشك الاول من الترويد على تقدير كونه مفهوما واحدا مشتركا
ضرورية انه على تقدير كونه معنى واحدا لا يمكن ان يكون عين البهية بل على تقدير كونه عين البهية يكون الوجود حقائق متخالفات كالمليات واجبا
عنه بعض الاكابر قد صرح بان شئ قد صرح من قبل بان مراد قائل الكسبية الوجود الحقيقي واذا كان كذلك فالوجود واما مشتركة عارض للمليات
او نفسها فالترويدا نسب ولا يرد ان قول الشرح ومن قبل ان البهية تنفر عن على الاشتراك يدل على ان النظرية البهية مرتبة على ان شئ قد جعل
النزاع لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبهية والنظرية واحدا فلم يكن البهية عليه لها واحدا لم يقول لو كان النزاع معنويا لا يجب انما يبنى قول
التخصيص وقد صرح الشرح انه على تقدير عدم الاشتراك يصح دعوى النظرية بناء على انه ليس كد شئ من المليات بديسيا وانت تعلم انه اذا كان مراد
قائل الكسبية الوجود الحقيقي فلا ينافي ان يقال الوجود الحقيقي عند القائلين بكسبية مشتركة وانفس المليات لان لو كان نفس المليات فبعضها
بديسية وبعضها نظرية ولم تثبت بعد انهم قائلون بكسبية كد جميع الحقائق واليه قد صرح الشرح فيما سبق ان الخلاف في كون الوجود بديسيا
او كسبيا يعني على كونه مفهوما واحدا مشتركا سواء كان موضوع البهية والنظرية واحدا او مختلفا بان يكون موضوع البهية معنى مصدريا
وموضوع النظرية معنى واحد اخر اعني الوجود الحقيقي وعلى التقديرين بناء على كون الوجود معنى واحدا مشتركا فالترويد غير مناسب لان الوجود
الحقيقي عند القائلين بالكسبية معنى واحد مشترك جعل النزاع لفظيا غير ضار فلا بأس باختلاف البهية على البهية والنظرية فانهم قوله انه
ليس اه اعلم انه قال الشرح انه ليس شئ من المليات بديسيا اما البديري بعض وجه بها واورد عليه شئ ليقول لا يخفى ان بعض المليات الموجودة
في الخارج بديسية لانه لا يشك ان كثير من المليات يعقل بالوجود العرضية الموجودة في الخارج كما يعقل الجسم كونه متصفا بالسواد والبياض وهذه
الوجود معلومة بكنهه الذي هو مخفى بالبديريات واعلم ان تقدير الوجود العرضية الموجودة في الخارج اشارة الى رفع ما اجاب الفاضل ميز راجان
عما وور على الشرح من ان كل وجه كد شئ ولما كان جميع الاكاد نظرية فجميع الوجود اليهم نظرية فيلزم نظرية جميع التصورات ومحصل جواب ان الوجه
اعتبارية والمراد بالمليات المليات الموجودة في الخارج ولا يلزم من نظرية نظرية الوجود وجه الوجود ظاهر وبالحكمة بعض المليات تعقل بالوجود

الموجودة في الخارج فلو لم يكن كنهه الوجه متصورا بالبدئية ليعني لو لم يكن كنهه الوجه معلومة بالكنها بل تكون معلومة بالكنه او بالوجه بان
يجعل الكناهما ووجههما مرة للملاحظة فكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة وعنده قصد علمنا بالملييات ان لم يحصل
نفس الوجود بل الكناهما ووجههما مرة الا كنهه الوجه اما مرة للملييات فالملييات منتقاة اليها لا بالوجه المفروضة ههنا واما مرة للوجه
التي هي مرة للملييات فيلزم كون الوجه مرة في معنى ملاحظة واحدة وقصد واحد فيلزم كونها حاصلة وغير حاصلة وقصود غير مقصود
فلا يريد ان يجوز ان يتصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالعرض مقصودا بالذات في قصد واحد لكون القصد ههنا متعدد اذ عرف
السواد بالوجه قصد به معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فلهذا قصدنا السواد لما عرفت ان ههنا قصدا واحدا او اقبل ان السواد مثلا اذا نظرناه
وجعلناه مرة للملاحظة الجسم فقد حصل شئ في الذهن نعلم انه هو السواد ولا يدري انه كنه السواد الموجود في الخارج ام لا وما الدليل على حصول
كنه السواد في الذهن فلا يخفى فافيه اذ قد علم بالدليل الذي ذكره المحشي انه كنهه فترقب قوله لا شك اذ فانتقلت تعريف الوجود لا يدل على
كسبيته للتعريف الوجودي انما وقع عن جماعته فهو الى كسبيته وكان التعريف متفرعا عليها اي على الكسبية فلا يصح الاستدلال به اي
بالتعريف عليها اي على الكسبية يعني ان التعريف متفرع على الكسبية فلا يستدل بالتعريف على الكسبية يلزم الدور قلنا لا نسلم ان تعريف الوجود
انما وقع عن جماعته فهو الى كسبيته لان مذهب المعرفين معلوم وهو انهم ذهبوا الى البدئية اذ هم الغاربي وهو قائل ببدئية الوجود ونسبته
القول بالكسبية الى المعرفين باطل ولو سلم ذلك فتعريف الشئ نفسه متفرع على نفس كسبية الوجود ولا قباقة في ان يدل تعريف الشئ على
كسبيته لان لمسبب يدل على سبب فيصح الاستدلال بالتعريف على الكسبية ولا يلزم الدور ايضا تعريف شئ يدل على حصوله بالكسب ولو كسب
وهو نافي بالبدئية لما عرفت ان البديري لا يمكن حصوله بالكسب لا يحصل بغير الكسب وبه ينفع ما روي على النص ان اشتغال العقل بتعريف الشئ
لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم والمقصود نظرية بحسب الواقع وجه الامتناع ان اشتغال العقل بتعريفه يدل على
حصوله بالكسب في الواقع فيكون كسبيا لا بدريا لان البديري لا يمكن حصوله بالكسب لا يحصل بغير الكسب فان قيل ما ذكر في الاستدلال من
انه لا يشغل العقل بتعريف التصورات البدئية غير مسلم لان النزاع انما هو في تصور كنهه الوجود وبانه ضروري او نظري فاذا فرض كونه ضروريا
لا يلزم عدم صحته تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوهه قلنا قد سبقتنا الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشئ بعد تصوره كنهه وقد سبقتنا الاشارة
الى ما روي عليه فتذكر قوله لم يكن تعريفه اذ علم ان التعريف ما حقيقى وبه يحصل التصور ابتداء كما بدأه المحشي على مذهب المحشي اذ لا يحصل عنده
صورة المعرفة بالفتح بصورة المعرفة بالكسب حاصلة من قبل فلا يحصل الصورة بالتعريف الحقيقي ابتداء الا ان يقال المبادى وان كانت
حاصلة لكننا لم تكن معرفة لعدم الترتيب فيها ولبعد الترتيب صارت معرفة بالكسب وبالجملة بصورة المفيدة اعني الحد لم تكن حاصلة من قبل
بل حصل بالترتيب ابتداء فافهم واظن في حصوله بالتصور ثانيا والمقصود منه الاحتفاظ بالحدود لانه لو لم يكن اللفظ ولا من حيث انه كنه
او وجه شئ والاول تقسيم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو يحصل بتصور ما علم وجوده في نفس الامر لا المحشي في شرح الرسالة القطبية
سبق الى بعض الاولاد ان المراد من نفس الامر الوجود الخارجي والحق على ما صرح به بعض الاجلة من المتأخرين انه هو الوجود بحسب نفس
الامر مطلقا كيف والحدود والرسوم الحقيقية ليست مختصة بالموجودات الخارجية والنظر الحكمي ليس مقصورا عليها وانظر ان المراد بالوجود

بحسب نفس الامر الوجودي الخارج اعم من ان يكون بنفسه او بمنطقه لان الحكمة باخثة عن الموجودات النفس الامرية سواء كانت موجودة في الخارج بانفسها او بمناسيتها وليس الغرض العموم من الوجود الخارجي والدعوى حتى يلزم ان يكون تعريف العنوانات التي ليس لها معنون تعريفها بحسب الحقيقة يفضل يلزم ان يكون جميع التعريفات حقيقية ولا يوجد التعريف بحسب الاسم اصلا ضرورة ان كل مفهوم موجود في الذهن لو كان المراد من الوجود بحسب نفس الامر الوجودي الخارج بنفسه لم يكن تعريف الموجود بمنطقه تعريف بحسب الحقيقة بل بحسب الاسم فقط كما في العنوانات التي لا معنون لما فيلزم اخراج تعريف بعض الحقائق النفس الامرية عن التعريف بحسب الحقيقة وادخاله في العنوانات المذكورة وبالجملة الحقائق النفس الامرية سواء كانت موجودة بانفسها او بمناسيتها لما حقائق وعنوانات فتعرفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعده بحسب الحقيقة بل بحسب العنوانات التي لا حقيقة لها بحسب الاسم فقط فلا يرد ان عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر فيها كمال التعريفين بنحو ان يكون بعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط لان المقصود والاهم في الحكمة تعريف الحقائق النفس الامرية لا معرفة المعنونات التي ليس لها معنون فافهم والى التعريف بحسب الاسم وهو يحصل به تصور العلم بوجوده فيها وكل منها ينقسم الى الحد والرمز العلم ان كان التعريف كسج ما دخل في مية الشيء وحقيقته كان حدا حقيقيا وان كان شيئا خارج عن حقيقته كان رسما بحسب الحقيقة وان كان كسج ما دخل في مفهوم الذي دل عليه الاسم مطابقة كان حدا اسميا وان كان شيئا خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه الاسم انما كان رسما بحسب الاسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والنقص فصا اقسامه ثمانية فيبقى اقسام التعريف بانقسام التعريف اللفظي الى تسعة اقسام وقده طال الكلام في التعريف اللفظي فذهب الشارح ومن تبعه الى ان المطالب التصديقية قال الشارح في مقدمته هذا الشرح قولك الغضنفر هو الاسد ليس تعريف حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين المعاني المتخولة ليلتفت اليه ليم انه موضوع بارادة فانه التصديق وهو طريقة اهل النعمة متمسكين بانه لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل حصول التصور سابقا ولو لم يحصل التصور سابقا لم يكن التعريف لفظيا اذ لا بد فيه من حصول المعنى الموضوع له في الذهن حتى يصح تفسير المعنى المعلوم بلفظ الشرح فلو كان فيه تحصيل صورة لم تكن تلك الصورة الا الصورة التي حصلت في الذهن سابقا فيلزم حصول الحاصل ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف اللفظي حاصلة في الخواصة لاني المدركة فانه عند زوال الالتفات اليها يزول عن المدركة ويبقى في الخواصة ثم اذا وجدت الالتفات اليها يحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق حتى يلزم حصول الحاصل واجيب عنه بانه قد قررنا في هذا التمسك في شرح الرسالة بان كثيرا ما كان الحس مخطوفا بالبال حاضرا في القوة المدركة على الوجهين المتنازعين مع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي فليس الغرض منه حصول المدركة والالزام تحضرا الحاضر فالغرض الاصل التصديق ولا يراد عليه هذا الالزام ولو اراد بالحصول ههنا هو الحصول في المدركة اعني الحضور لم يوجب عليه القيام واعترض عليه في بعض تصانيفه بان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ حتى يصدق بمعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الحقيقة وان كان ملتقيا اليه مطلقا وبالجملة المقصود من التعريف اللفظي تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان يكون الحقيقة تعليلية واجيب عنه بان الحقيقة التعليلية خارجة عن المصدق فلو كان المقصود من التعريف اللفظي هذا في المدركة لزم احضارا الحاضر قال بعض الاكابر قد حضور على نحو حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود من التعريف اللفظي

الحضور الذي يكون بسبب اللفظ وهذا لم يكن يتحقق من قبل وانما يتحقق من قبل الحضور الذي لا بسبب اللفظ وانت تعلم انه يخرج الحاشية تقييداً
ولو كانت الحاشية تقييدية يلزم الحضور ابتداءً لان صورة هذا المقيد لم تكن حاصلة من قبل وهو خلاف المقصود من التعريف اللفظي وان
لم تكن الحاشية تقييدية يكون حضوره من جهة اللفظ عين حضوره لا من جهة فليزوم احضار الحاضر مع ان التعريف اللفظي ج اي من
كونه من المطالب التصديقيته يكون مخالفاً خارجاً عن وظيفة اهل العقول بخلاف ما اذا كان المقصود منه فهم المعنى من اللفظ الموضوع
ليحصل التصديق تبعاً والحق ما فاذا والفاظ العلامة البنارسية قدس سره ان غاية ما يلزم منه خروجه عما يظن فيه بالذات ولا يلزم خروجه عما
ينظر فيه بالعرض فان اهل المنطق يسمون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها وتسهيل المقصود وذهب المحقق التفتازاني ومن وقفه
الى انه من المطالب التصوريته لا عين عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمي فانه قد فسر التعريف الاسمي بحيث يدخل فيه اللفظ في طلب
فيه بابتداء الاسمي وجعلوا التعريفات المذكورة في كتب اللغة من التعريف الاسمي ولا شك ان المذكورات في كتب اللغة تعريفات لفظية
واعترض عليهم لمشي بقوله ومن البين ان البديهي يحل التعريف اللفظي اذ كان خفياً معناه ولا يحل التعريف الاسمي لان التعريف الاسمي
يفيد التصور ابتداءً والبديهي غير محتاج الى شيء يفيد تصوره وانت تعلم ان التعريف اللفظي عند مشترك بين يحصل به التصور ثانياً
وبين ما يشيل الاسمي واللفظي ليس بمأثن للاسمي فالبديهي يحل التعريف اللفظي الاسمي عنده ولا يحل الاسمي الذي يحصل به التصور عالم
يعلم وجوده في نفس الامر ابتداءً لان البديهي لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتاج الى الاحضار ثانياً بعد الذم والاحتياج الى ما قاله المشي
في شرح الرسالة ان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي اى التعريف الذي يتعلق باللفظ لا معناه الاصطلاحي حتى يرو عليه ان في شمول
التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي للتعريف الاسمي واللفظي الاصطلاحي نظراً اذ ليس المقصود منها معرفة حال اللفظ الا ان يقال انها وان لم تكن
فيها مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وهذا القدر كاف في صدق التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي عليها وذهب بعض عالم المحققين
وهو المحقق الدواني الى انه من المطالب التصوريته والمقصود منه الاتفاقات الى الصورة انخرزته ولما كان متوهم ان يتوهم انه لو كان المقصود
منه الاتفاقات لم يكن من المطالب التصوريته لان الاتفاقات كيفية عارضة للعلم التصوري لانفسه دفعه بقوله اى غرض المعرفة منه تصوره
المعرف في المذكرة مرة ثانياً يعني ان المراد بالاتفاقات هنا تصوير المعرفة وحصوله في المذكرة مرة ثانياً اى الاتفاقات الى صورة المعرفة
واختصاره في المذكرة ثانياً بعد زوالها عن المذكرة وحصولها في الخزانة متمسكاً على ما ذهب اليه ومعرضاً على الشارح رحمه الله بان الغرض من
لو كان معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان مخالفاً خارجاً عن المطالب التصوريته واما اذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ
فليس كذلك كما اذا قلنا الغرض من وجوده لم يفهم السامع من الغرض من حصوله تصوره معناه فذلك من المطالب
التصوريته كيف والقوم علموا تقدم الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده ولا يشي طلب
حقيقته ولا التصديق بملية المركبة وهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخل في مطلب ما وذلك لان فهم المعنى من اللفظ يحصل
من التعريف اللفظي كما يحصل من الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخل في مطلب ما كان الاسمي داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدماً على سائر المطالب
ولم يصح احتياجه اليه كذا قال المشي في حاشي شرح التذريب واعترض عليه بها بوجوب الاول ما قال وانت تعلم ان التعريف الاسمي مطلب

فالاسمية ووجه اى بالتعريف الاسمى ليعنى اللفظ ابتداءً لا بالتعريف اللفظى فانه اى بالتعريف اللفظى بعد تصوره اى بعد تصور معنى اللفظ اذ
 فيه تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشر فيكون فهم معنى سابقا عليه ويكون هو بعده فاذا لم يكن التعريف اللفظى داخلنا في مطلب الاسمية ثم
 ذلك التحليل اى التحليل المذكور لكون الاسمية مقدما على سائر المطالب فانه ما لم يوجد بالاسمية الذى يطلب به تصور المعنى لم يتحقق
 التعريف الاسمى فيكون حكما على ما لم يعلم ولا يلزم ما ذكره المتكسك وانما يلزم لو كان التعريف اللفظى مفيدا لمعنى اللفظ ابتداءً مع ان
 الامر ليس كذلك والحاصل ان الثابت بالتحليل تقدم فهم المعنى وهو يحصل ابتداءً بالتعريف الاسمى لا بالتعريف اللفظى فانه بعده اذ لا
 بعد الاتصال فلو لم يدخل اللفظ فى مطلبنا ثم ذلك التحليل لتقدم الاسمى الذى هو من مطلب الاسمية على اللفظى ايضا واذا اريد بفهم
 المعنى ما يعنى مطلب اللفظى فتقدم الاسمية على سائر المطالب لدخول التعريف الاسمى فيه كذا قال المحشى فى شرح الرسالة القطبية واجيب عنه بان
 اذا غلب فى التعريف اللفظى ان يكون للمعنى البيهيمية المذمومة عنها ففهمها ثانيا لا يكون بعده بالتعريف الاسمى فلما يجب تقدم الاسمى
 على اللفظى ثم فاما يحتاج المعنى الى النظر الى اسئلة الاسمى بعد ذلك ليعلم ان المدركة الى التعريف اللفظى ترجح تقدم الاسمية على سائر المطالب
 واحتجاجا بالبيهيمية ثانيا ثبت ان كان التعريف اللفظى داخلنا في مطلبنا والثانى ما اشار اليه بقوله مع ان من قال انه من المطالب القلبية
 لا يتركونه مطلب بالكنة ذهب الى ان ما كذا التصديق ولعله يقول ان الغرض من السؤال بكلمة ما تصور مدلول اللفظ ثم الغرض من ذلك
 التصور التصديق بان اللفظ موضوع لذلك المعنى كذا قال المحشى فى شرح الرسالة وفيه ان دليل القائلين بكونه من المطالب التصديقية
 يدل على ان المقصود منه ليس هو التصور مطلقا لانهم قالوا يلزم على تقدير كون التصور مقصودا تحصيل الحاصل وهو معنى كون التصور
 مقصودا اصلا قال فى الحاشية قالوا اننا مطالبان بمطلبنا وطلبنا به التصور ومطلبنا بل وطلبنا به التصديق والتصور على قسمين
 تصور بحسب الاسم وهو تصور الشئ باعتبار مفهوم مع قطع النظر عن الطبقة على طبعية موجودة وهذا التصور يحجرى في الوجوهات قبل العلم
 بوجودها وفي الحدودات ايضا والطالب له ما اشار له للاسم وثانيا تصورا بحسب الحقيقة عني تصور الشئ الذى علم وجوده والطالب الحقيقة
 اعلم انهم اختلفوا فى ان شئ يكون جوابا لما اشار له بالحقيقة فذهب بعضهم الى ان ما ساء كانت شارحة وحقيقية لطلب التصور سواء
 كان بالوجه او بالكنة فيقع الرسم والحد فى الجواب الا ان الحد اولى بالوقوع فى الجواب من الرسم اذا العلم بالحد اتم واكمل من العلم بالرسم وهو
 بعضهم الى ان ما اشار له لطلب التصور مطلقا سواء كان بالوجه او بالكنة وما الحقيقية لطلب التصور بالكنة فقط وذهب المحقق الدروانى
 الى ان الرسم يقع فى جواب ما هو فى الجملة غاية ما فى الباب ان يكون وقوعه فى الجواب على سبيل التوسع والاضطرار واه به ما قال شيخنا عز الدين
 ان مطلبنا هو سؤال عن حقيقة شئى ههنا فيكون الجواب اما تحديدا او تريبا او شرا كالاسم وبيننا له ولا يكون هذا المطلب حاصلا بالجواب المحجب
 بين طرفي الايجاب والسلب بل يكون الجواب الى الجيب يالى ما يشاء او بما يراه من ذلك الشئ او معرفا ان شئى وهذا يقع فى ان الرسم يقع فى جواب
 ما ساء كانت شارحة وحقيقية غاية الامر ان يكون وقوع الرسم فى الجواب على سبيل التوسع اى التجوز بالاضطرار حيث لا تكون الذاتيات ملوثة
 او لا يكون ثم ذاتي وذهب لصنعة المعاصر لمحقق الدروانى الى انه لا يجوز وقوع الرسم فى جواب ما اصلا حيث قال لزوم وقوع الذاتيات فى جواب
 ما هو وعدم صحته وقوع العرضى فيه ارجحى حكم به العظرة ولا يجوز خلافا مثلا اذا سئل وحمل هذا شئ الى فرس واجيب بانه حسن الجربى نسب

المسؤول الى ما يكره الا ترى ان فرعون عني افلاطون القبط اذ قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين فاجاب بانه ربكم ورب ابائكم الاولين
اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم مجنون ووروه المحقق الدواني بان حكم فطرته ليس بلزما لغيره ولا يشك في كونه
سليمة بانه فاسل الفرس واجيب بانه اذ تصلى لكوا الفرس تحسنه العقلاء واما الاستدلال بطعن فرعون على موسى عليه السلام فمخيب فان
موسى على نبينا وعليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك ليل على جوازه في صورة الاضطراب ولا شك ان كلام موسى عليه السلام
اخرى بان تيسر كما به من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب بقوله رب سموات والارض وما بينهما ان كنتم تعلمون فاعاد
ذكر عوارض اخرى تنبها على ان المقام مقام الاضطراب ولا سبيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذى هو المحزون
بطريق التعريض الذى هو بالغ واوضح من القصر كما قال انتم من الجانين اذ لا تعلمون انه تعالى غير مقدر والتحديد فالاضطرار لم يلى الى ذكر العوارض
وبهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى وارادوا ولم يثبت الى جوابه المذكور في نص القرآن ثم جعله حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر
اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى واما ما ذكرنا من تلبيس على الشياطين الذين خفوا من
حواله والقول السمع الى قوله كما انهم علمه بانه عبد ذليل وان السوء الرب الجليل وان موسى بنى الدرعا كان يدعى ما يدعى مكابرة وعناد ونقل
انه شاور بابان في متابعت موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك فقال لهما انت رب تعبدا وانت عبد تعبدا فثبت على ما كان فيه من العناد
والاصرار والتعصب والاستكبار وصار رئيسا لرباب الجبال وراس اصحاب الضلال والاضلال وقدره لكل معان وسوءة لكل حاسد للمحق
جاءه مع قطع النظر عن ذلك من يكون جملة بالحقائق وسخافة عقليه بحيث يقول يا امان ابن لي صرا على الطبع الى آله موسى كيف تيسر
بكلامه وليتدبره حتى يعبر عنه بافلاطون القبط ليقع في الاوهام انه احد الحكماء المبرزين وقال الخشبي في بعض حواشي شرح الرسالة القطبية ان
كلمة ما بحسب اللغة سؤال عن تصور الشئ بالكنة لان فرعون سأل موسى عليه السلام وقال وما رب العالمين ولما كان الكشف عن كنهه
الذات محتاجا اجاب موسى عليه السلام بالصفات وقال رب السموات والارض الا انتم فرعون نسبته الى الجنون لعدم مطابقة الجواب مع السؤال
وهي بحسب الاصطلاح سؤال عن تصور الشئ سواء كان ذلك التصورا بالكنة او بالوجها ليقال المقول في جواب ما هو مختصر في الذاتيات لا بالقر
هنا بحسب اصطلاح ايساغوجي وما ذكره اصطلاح فن البرهان وبما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالقضاء فانه في اصطلاح
قاضي غير رياس القضاء المشهور وفي اصطلاح الفلاسفة الاولى القضاء الحقيقي وكذا الثاني فانه في اصطلاح فن البرهان بالحق الشئ لذاته
او لما يشا ويه وفي اصطلاح ايساغوجي ما يتصور به شئ بذاته كقوله فلان انما تعلم ما فيه او لا فلان كون كلمة بحسب اللغة سؤال اعني تصوره
اشئ بالكنة محل تامل فان اهل اللسان يستعملون كلمة في محاور اتم في طلب التعريفات اللفظية وغيره بحيث لا يكون محلا لطلب الحقيقة
واما ثانيا فلان الاستدلال على كون كلمة بحسب اللغة سؤال عن تصور الشئ بالكنة بنسبة فرعون موسى عليه السلام الى الجنون في غاية الخفاء
اذ كلام موسى عليه السلام احمق ان يستدل به على وقوع الرسم في جواب ما هو من انكار فرعون ونسبته الى الجنون كما صرح المحقق الدواني
رحمه الله وايضا انكار فرعون جواب موسى عليه السلام ونسبته الى الجنون انما كان للمقلد وزعم نفسه بانها سمع ما يبطل ربوبية كونه ونسبه
الى الجنون ليسكت موسى عليه السلام عن المقال وليس فيه دلالة على كون ما نطلب الحقيقة والحق ان التعريف الرسمي تعريف اصطلاح

أولها يكون التصور بالكنة مطلوباً ليكون التصور بالوجه المميز عارداً اليعنى مطلوباً ولا بد له من أنه يطلب بهما ولا يصلح لطلبه إلا ما يكون ^{الطلب} التصور مطلقاً سواء كان بالوجه أو بالكنة بلا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقية كانت أو شارحة نعم قد اصطليح في بحث أيسا نحو على عدم وقوع العرضي في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في باب خاص لا يستلزم أن لا يكون الرسم واقعاً في جواب ما وإن لا يكون العلم بالرسم مطلوباً إذا ما اقتادوا الأستاذ العلامة في قده ذلك التصديق فيقسم إلى التصديق بوجود الشيء في نفسه وإلى التصديق بجهوته لغيره والاول مطلب بل البسيطة تقول بل المنقاة موجودة وليس موجوداً والثاني مطلب بل المركبة كقولنا بل الجسم أبيض أو سودو قال بعض المتأخرين وهو صاحب الاتفاق لمبين أن ههنا قسماً آخر وهو التصديق بقرار المية وقوامها جميعاً من فروع الجبل البسيطة وقال بهذا قسم منائر التصديق بوجود الشيء في نفسه لأن هذا التصديق مقدم على التصديق بوجوده قال في الاتفاق لمبين أن يتقسم إلى قسمين بسيط ومركب ثم البسيط إلى نوعين حقيقي ومشعوري والعقد بحسبه إلى البلي بسيط وإلى مكوي ثم البلي البسيط إلى البسيط على الحقيقة وبسيط على مشعوري أما البلي البسيط فهو بل أي السؤال عن نفسه وأما البلي المركب فهو بل أي شيء شئ أي السؤال عنه على صفته ويرجع إلى كون تلك له أو كونه على تلك الصفة والحقيقي من البسيط سؤال عن نفس الشيء بحسب تجوهر حقيقة في نفسه ما تقرر مية في نفسها أي المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهي الصادرة عن الجماعل ابتداءً بلا وسط في لحاظ العقل أصلاً والمشعوري منه سؤال عن نفس الشيء بحسب تبه الوجود والكون أما في نفس الأمر على الإطلاق أو في الاعيان أو في الذهن وهي المرتبة المتقدمة على المرتبة الأولى بلا وسط فواقع في مطلب بل مطلقاً أما التجوهر وليس الموجود وعلى الإطلاق وليس الموجود شيئاً أما شيئاً جوهر بالموضوع أو عقدياً ذاتياً أو عقدياً ذاتياً وليس على شيء الأقسام ما بهال البسيط تسمى البلي البسيط وهو لاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه غلط في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ونفس في الأبواب الاقتران صاات الحديثة والبرانية وإن كانت المرتبتان متساويتين في غير الحظ الذي هو طرف الخط والقرينة من ظروف الوجود ^{سواء} عن تجوهر الحقيقة كما يقال بل العقل أي بل مية هي لعقل الجواب نعم أي بعض المليات التجوهرية هي لعقل بل اجتماع النقيضين أي بل مية هي اجتماع النقيضين والجواب ليس أي لامية تجوهرية هي اجتماع النقيضين وإذا ثبت أن الشيء كالعقل مثلاً تجوهر الحقيقة في الاعيان استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس إذا الشيء لا يصلح أن يكون الحقيقة متقرة وليس تلك الحقيقة التجوهرية في طرف تجوهر ما وإنما يتعلق ذلك قوم ليسوا هم من المميزين بل إن حقيقة التصورية في طرف تبه ما ويلزم ما أي لا يصلح عنهما أن تكون في ذلك الطرف ولكن ينبغي أن لا يصلح فصل إحدى الميتين عن الأخرى وسبق السابقة منها فلا يضيح حقوق الأحكام المختلفة بذلك ومطلب بل البسيط مقدم على المركب وطبعية إثبات شيء الشيء يقتضي أن يكون الثبوت له ثابتاً في نفسه حتى ثبت له شيء فيكون الشيء في نفسه ثم يكون له صفة تحقق أن عقده المليات البسيطة ليس مفاداً ثابتت شيء الموضوع أو اتحاد الموضوع والمجمل بل مفاداً تجوهرية حقيقة الموضوع أو التجوهر ما يكون الموضوع في نفسه وانقائه في نفسه وأما ذلك في السلية المركبة فقط فإن العقد في المليات البسيطة انما شمل بحسب الضرورة الناشئة عن طبع العقد على الموضوع والمجمل أو نسبتاً لعملية الحكمية بينهما في الذكر والتعبير عما ذكر العقل بحسب ما يرجع إليه مفاد العقد وتعلق التصديق بالتعبير عنه ليس من ليتأهل مما واه النظر في أسرار العلوم إذا رجع غرنة عقده ومجان قولنا العقل متقرر

او موجودا فان ثبتت مفهوم التقرر والوجود للعقل او اتى والعقل والمقرر والوجود كان ذلك شيئا وراا تقرر في نفسه او كونه في نفسه مثبتا عنه وما يرام ليس الاشئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا اشئ المتأخر وهو ثبت وصف له سواء كان ذلك الموصوف مفهوم شيئا او غيره فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من خير العمليات البسيطة وتحصيل وصف له من خير العمليات المركبة ولكل سالب كقولنا ليس اجتماع النقيضين مقرر او موجودا مفادها بالتحقيقة ليستة نسخ حقيقتها او سلب ذاتها وانتفاء في نفسه لا سلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه فتدركنا عن ذلك من قبل ان الوجود ونفس كون المبيعة وموجوديتها لا يابا بالوجودية اي امره يكون المبيعة وراك عام الاشئ في نفسه هو نفس انتفاء ذاته وانتفاء عن ذاته هو الوجود وعلى خلافه عنقه من عنقه اشئ فانه عبارة عن انتفاء اشئ عن شئ فاذا ن الازاياب في العمليات البسيطة تجوهر شئ او شبهة والسلب ليستة شئ او انتفاءه والازاياب في المركب ثبوت شئ الاشئ والسلب انتفاء شئ عنه انتهى وفي هذا الكلام انظار الاول انه ان كان المراد بقوله والتحقيق من البسيطة ان البسيط الحقيقي سؤال عن الاشئ عن نفسه من دون ان يتبين السؤال منه وما معه ليسا عن ثبوت له او سلبه فكي ان البسيطة الحقيقية سؤال عن مفرد فذلك ان عظما تقدمه فثباته يكون من مطلبها وان كان المراد انه سؤال عن اشئ نفسه باحد مفهوم مامعه فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الاشئ فيكون البسيط الحقيقي سؤالا عن اشئ على نفسه فيكون من خير اهل المركب باعتراذ او ذاتي من ذاتياته فيكون من خير اهل المركب ايضا ومفهوم مترشح عن نفس ذاته فيكون هو الوجود فان الوجود حكايته عن نفس الذات المجمولة الامر يقوم بها انصافا او انتزاعا كما اعترف به في مواضع شئ فيكون البسيط الحقيقي هو اهل البسيط المشهورى باللفظ بالتجوهر والتقرر لا شئ شيئا فان المعنى المنزع عن نفس الذات هو الوجود والثاني ما اشار اليه بقوله والاشئ على ذى البصيرة ان هذا خلف من القول لان التصديق يستدعي موضوعا محمولا ولا شك ان تقرر المبيعة نفسها الامرها كما فكيف يتعلق بها التصديق في ان الوجود حكايته عن نفس تقرر اشئ فالمتقدم عليه ليس الانفس الشئ ولا يمكن ان يتعلق بالتصديق لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بمفهوم فهو تصور لامحالة الثالث ما فادالاستاذ العلامة والخبر العظامه الى قدس سره ان قوله كما يقال بل العقل اي هل مبيتهى العقل ما يقتضي السحب فان قوله بل العقل اما ان يقدر له خبر ولا فان قد رله خبر فاذا ذلك الخبر فان كان هو حكايته عن نفس المبيعة المستقرة فهو الوجود واللفظ آخر في شأن التجوهر والتقرر والكون والثبت فذلك اهل هو اهل البسيط المشهورى وان كان شيئا آخر سوى صيرورة نفس المبيعة فذلك اهل بل مركب وان لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وهذا الضحكة للصبيان وقوله اي هل مبيتهى العقل ان كان فيه قوله بل العقل صفة لمبيته ولم يقدر لقوله مبيته خبر فذلك ليس كلاما مفصلا عن ان يكون سؤالا بل وان كان مناه بل العقل مبيته وان لم يساعده اللفظ كان ذلك سؤالا عن ثبوت مفهوم المبيعة للعقل فيكون من قبيل السؤال باهل المركب وقوله والجواب نعم اي بعض المبيات التجوهرية بل العقل عجيب جدا فان كانته لم يفيد معنى قضائية تشتمل على موضوع ومحمول ونسبة رابطة فالكما التقضية وما موضوعا او مأمورا فان كان موضوعا بعض المبيات التجوهرية ومحمولا العقل وكان لفظه رابطة كانت هذه القضية لمبيته مركبة ويكون بعض المبيات التجوهرية اسم ان والعقل خبر وان لم يكن هناك موضوع ومحمول فليس الجواب قضائية فضلا عن ان يكون لمبيته وكذا قوله بل اجتماع النقيضين اي هل مبيتهى اجتماع النقيضين والجواب ليس اي لما مبيته تجوهرية اي اجتماع النقيضين اما ان يكون قوله في السؤال هي اجتماع النقيضين صفة لمبيته فان

تقدر هناك خبر فاذلك الخبر فان كان هو الموجود وما يدور فيه كان هذا السهل باليسيط المشهور بالواجب بليته بسيطة مشهورة وان كان صفة غير الوجود
كان هذا السهل بالمركب بالواجب بليته مركبة وان لم يقدر له خبر لم يكن كلاما تاما فضلا عن ان يكون سوا السهل وانما ان يكون خبرا فليكن هذا السؤال
سوالا بالمركب بالواجب بليته مركبة وكما تقول بالواجب ليس فان قوله ليس اما ان يكون لاسم وجبر او لا على الثاني لا يكون له معنى فضلا عن ان يكون
كلاما تاما على الاول اما ان يكون خبره واجتماع التقيضين فيكون هذا السهل بالمركب بالواجب بليته مركبة ويكون قوله في اجتماع التقيضين صفة بليته
متجوزة ولا يكون خبرا طالعان يقدر له خبر فاذلك الخبر فان كان هو الموجود وكان هذا الجواب بليته بسيطة مشهورة وان كان غير وكان هذا الجواب
بليته مركبة والاشي حذف الاسم والخبر عن ليس شيئا الا ان اراد بمرتبة نفس المية مرتبة الحكمي عنه التقدم على مرتبة الحكاية وبمرتبة الوجود والحكاية
الذاتية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود وعبارة عن تقدم الحكمي عنه على الحكاية وتقدم المصدق على الصادق
وتلك المرتبة على عنها باليسيط المشهور لان الحكاية عن تلك المرتبة بليته بسيطة مشهورة قطعنا وان اراد ان في نفس الامر متيقن احد بلما
مرتبة المتقرر والاخرى مرتبة الوجود والاخرى متقدمة على الثانية مع قطع النظر عن امتزاج الذهن فذلك بطا ان الوجود على تقدير القول على كل
اليسيط ليس عارضا للميتة في نفس الامر حتى يكون للميتة مرتبتان في الواقع احداهما مرتبة الذات والاخرى مرتبة العارض وانما التحقق في نفس الامر
مع قطع النظر عن الحكاية الذاتية نفس الميتة والوجود ونسج عن نفسها فالوجود حكاية عن نفس الذات لا عن تصادفها بصفة فيكون السؤال عنها
بتلك الحكاية والجواب عنه بما فيكون السؤال عنها سوالا باليسيط المشهور والجواب عنه بليته بسيطة مشهورة وبالجملة فليكن فاذلك هذا القول
ليس قابلا للتحويل والصدق والحق وهو يهدي السبيل والطالب للاول السهل البسيط ولثاني السهل المركب ولا يشبه في ان مطلب ما اشارت به تقدم
على السهل البسيط فان اشئ ما لم يتصور مفهومه لم يكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب بل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقية اذا لم يعلم وجود
اشئ لا يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروري بين مطلب بل المركب ومطلب ما الحقيقية لكن تقدم ما الحقيقية اولى انتهى وذلك
تقدم التصور على التصديق طبعا وانما سائر المطالب كطلب اي ومطلب لم وغيرهما في متفرعة على هذه المطالب وذهب بعض الافاضل الى ان
من المطالب التصورية زعمنا انه يقيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ قال الخشي في حواشي شرح التهذيب هذه الاحتية تقييدية لا تقييدية
والا يرجع الى ذهب الحق الدواني مع ان هذا القول من بعض الافاضل وقع في مقابلة قول الحق الدواني حيث قال هذا المعنى من حيث
انه معنى هذا اللفظ معروف بالفتح ومن حيث انه معنى لفظ آخر معروف بالكسر والتغاير لا يحصل الا بالتقييد واعترض عليه الخشي بوجوهين الاول ما قال
وانت فيه بان يخرج يكون تعريفا اسميا لان هذا التصور لم يكن حاصل من قبل بل حصل ابتداء ولم يعلم وجوده والثاني ما اشار اليه بقوله فيكون
من قبل البحث الخشوي انت تعلم انما يلزم هذا اذا كان المقصود منه التصديق بان المعنى معنى هذا اللفظ ولم يقل بل بعض الافاضل بل قال المقصود
منه التصور فافهم تحقيق المقام انه اذا سئل عن امر بدوي قيل ذكر البدوي ههنا ليس لان قصاص التعريف اللفظي بل انه قد يكون للنظري الحاصل
بمعناه بل التوضيح حيث لا يتوهم في تعريفه كونه التحصيل بل الاستعداد فقط ولذا قال الخشي في حواشي شرح التهذيب ان منشأه كونه سبوقا
بلفظ لم يفهم معناه وان لم يتعلق بمعناه من حيث هو معناه وان حصوله ليس مع النظر والاكساب ومن ثمه تعلق بالبدويات والنظريات الى الصلة
تقيله ومن ههنا يعلم ان التعريف بالحداد بالرم بعد الذم ليعبر لفظيا فلا يدور انه اذا سئل بالانسان فيقال حيوان ناطق فمن ثمة ان يحصل منه

للسائل احصاى معنى الانسان من بين الصور المخزونة وان يحصل التصديق بان لفظ الانسان موضوع لهذا المعنى فلهذا خصه بالسؤال
عن المراد به وبالجملة اذا سئل عن المراد به مثلاً فيقول الوجود فيقال ما يكون فاعلم ان هذا المعنى انما يحصل للسائل احصاى المعنى الموجود
والاقتضات اليه من بين الصور المخزونة وان يحصل التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى يعني ان التعريف اللفظي كقولنا
منه احصاى الصورة من بين الصور وكون الغرض منه التصديق ولا قباحت في شئ منها فاذ اقبل ذلك في العلوم اللفظية فالمقصود منه التقيد
وان كان المقصود حاصلها في ضمنه او نظر ارباب تلك الصناعات مقصور على الالفاظ واحوالها واذ اقبل ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه
على ما هو ذوقه اهل هذه العلوم التصديق وليس التصديق بالوضع من مقاصد فهم بل مقصودهم احصاى الصورة والتبيين عليها والاقتضات اليها وان
التصديق حاصلها في ضمنه انت تعلم انه كثير ما يستعمل في العلوم العقلية المسائل اللفظية بطريق المبادى فيجوز ان يكون المقصود من التعريف اللفظي
التصديق بالوضع ويستعمل في العلوم العقلية وان لم يكن من مقاصد فهم فالظاهر وانما والعلامات البناى ان المقصود من التعريف اللفظي
التصديق فهو من المطالب التصديقية ويستعمل في العلوم العقلية بطريق المبادى وقد علمنا الكلام في هذا المقام فانه ما دامت فيه الاقدام صلت
فيه للاهتمام وعلى الشر التوكل وبما الاعتصام قولهم واذنى وقع النزاع فيه الخ يحصل ان النزاع في البداية والكسبية وقع في الكون في الاعيان
اي الوجود المصدري ولم ير فخر الوجود والمصدري حتى يستدل بتعريفهم على الكسبية لكن جماعة توجب ان الكون في الاعيان ليس وجوداً بل
الوجود ما يوجب فاشتملوا بتعريفه فالتعريف يدل على كسبية الموجب للكون في الاعيان وهو لا ينافي في بداية الكون في الاعيان ويرى عليه وجوده
الاول انما يشي النزاع في الوجود المصدري لانه يدعى قطعاً الثاني ان قوله ولم يكن ذلك شئ الذي توجبوه انه الوجود ضرورياً يدل على ان
اطلاق الوجود على الموجب للكون في الاعيان اعني الوجود بمعنى ما به الوجودية اما هو محجب توهمهم فخط مع ان الامر ليس كذلك وقد عرفت ان
الوجود يطلق على معنى المصدري وعلى ما به الوجودية انما الثالث ان قوله ان احد المقتضى متعريف للكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه
يدل على ان النزاع في الكون في الاعيان نزاع معنوي مع ان الامر ليس كذلك بل هو نزاع لفظي كما اشار اليه بقوله فالظاهر ان من ذهب الى ان
شئ يوجب الكون في الاعيان واثبت تعريفه تعريفاً حقيقياً اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود
امكان الفعل والافعال والموجود وما كانت الفعل والافعال وهذا الكلام من المعلم الثاني يدل على ان التعريف للوجود بمعنى ما به الوجودية الوجود
المصدري لان الامكان لا يخفى في تعريفه اما كان ذاتي او امكان استعداوي والاول عبارة عن سلب البسيط والوجود ولا يمكن ان يكون
سلب البسيط والثاني لا يباح استعداوي الوجود ومجاس له فلابد وان يكون المراد سلب امكانها وما به موجودية فالاول ان كليات بان الموجد
هو الوجود بمعنى آخر وهو الوجود الحقيقي وهو نظري انما البديهي المعنى المصدري وفيه انه على هذا يكون النزاع لفظياً فلا حاجة الى الاجابة عن السائل
لانه استدلال على امر لا يملكه القائل بالمبدأ قبل انما قال فالاولى لانه يمكن تصحيح جواب المعلم ايضا بان يقال مراده ليس نفى اطلاق الوجود على سبب
ان نزاعه ومصادق حمله بل غرضه ان في طرف الوجود وليس الالمنية المتشعب عنها الوجود من غير ان يكون هناك شئ يوجب الكون في الاعيان
بان نفيهم اليها لا يجب توهم طائفة من اتباع الشائعية والملاوي من انهم في قوله وقع النزاع فيه سبب الكون ومصادقه على طريقه معتقداً ان
وهذا التوجيه في غاية السجود وبما به كلام المعصية الامام الرابع اشار اليه بقوله فالتقيد قد اشارت الى السواقة في التعريف مع ان موجب الشئ مما

انك الشيء فلو كان التعريف تعريفًا يجب للكون المبين للكون يلزم ان لا يصدق على الكون لعدم صدق المبين على المبين الآخر من التعريف
 عليه اي على الكون فلو كان التعريف ليس بحجب للكون المبين له قلت لا نسلم صدق التعريف المذكور على الكون لصدري لانه ليس منشا للاختصاص
 الى الفاعل المتفعل القديم والحادث وغيره بل ينشأ ليس الا الوجود الحقيقي ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك اي امتناع صدق تعريف
 موجب للكون على الكون اذ لا دليل على امتناع صدق الشيء على الموجب بالسر والموجب بالفتح بالحل العرضي فكيف يتنص صدق ما يصدق على شيء
 اعني المرفوع على الموجب ومبده صدقها ضروريا ولا يجب في الرسم ان يكون ما نال جواز التعريف بالاعتماد عند القدماء قال بعض الاكابر في اعتراضه
 على هذا ان التعريف منسوب الى الفاعل الي وهو يجوز التعريف بالاعتماد قوله فينتقف تعقله اه حاصله ان تعقل الغير سلب مخصوص متقيد فينتقف
 تعقله على تعقل السلب المطلق ضرورة ان الحق عبارة عن المطلق والخصوصية وتعلق الكل بدون الجزوي لا تعقل السلب الخاص لا يمكن بدون
 تعقل السلب المطلق وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود فيلزم الدور وفيه انه لما قل ان يقول ان العدم الخاص ليس خاصا بالقياس الى العدم
 المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق مع ان العدم الخاص لا يستلزم العدم المطلق لان العدم الخاص رفع الوجود الخاص لان خصوصية
 العدم انما تكون بالاضافة الى الوجود الخاص وهو لا يستلزم العدم المطلق المتعبر فيه بالاضافة الى الوجود المطلق فان العدم المطلق سلب
 الوجود والمطلق فهو يوجب انتفاء جميع أنحاء الوجود ولا يلزم من انتفاء الوجود والخاص انتفاء جميع أنحاء لان انتفاء الوجود الخاص سلب خاص
 وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق فظهر ان العدم الخاص ليس خاصا بالقياس الى العدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق وهذا ليس
 اكمل بل العدم الخاص اي سلب الوجود الخاص مع من العدم المطلق اي سلب الوجود المطلق وهو موقوف على تسمية وقد انتهى ان المطلق
 يلاحظ على وجهين الاول ملاحظته الاطلاق والعموم لا بان يكون الاطلاق والعموم قيد لما قيد بالادنى قيد الوجود والا لا يبقى اطلاق مطلقا بل
 يكون مقيدا بالاطلاق والعموم بل بان يكون عنوانا للملاحظة وشرحا لتحقيقه فيكون قيد في الملاحظة عنوانا قال في الحاشية وبهذا الاعتبار
 لا يتحقق تحقق فرد ولا يتحقق الاتفاق جميع الافراد تحقيقا للعموم وبموضوع للتضييق الطبيعية انتهى اعترض عليه بعض الاكابر بقوله وجهين الاول ان
 القوم قد صرحوا ان موضوع الطبيعة امر ذهني فاخذ بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن الشخصيات ولولا السيرى اليه حكم الافراد فكيف يتحقق
 تحقق فرد وكيف ينتهي باتفاق جميع الافراد والثاني ان الشيء قد صرح ان الكلية من العقولات الثانية وانما عارضته للمهية بشرط الوجود والادنى
 والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجودا في الخارج لوجود فرد والحق في هذا المقام فاذا والاستاذ العلامة الى قده ان
 معنى تحقق موضوع الطبيعة يتحقق فرد ليس هو انه يوجد معين وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد موصوح لان تيزج الذهن منه الطبيعية ويصعبها
 بالاطلاق بخلاف موضوع المهية فانه موجود معين وجود الفرد فاذا وجد الفرد موضوع المهية معين وجوده ولما وجد معين وجوده وفرد يتحقق
 باتفاق قطعا لان هذا الاتفاق ارتفاع نحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن من وجوده خارج وجود الفرد وبعد استلزام
 عدم تحقق تحقق فرد بمعنى انه تيزج عن الفرد لا يتحقق والاتفاق لان اتفاق ليس ارتفاعا لوجود شيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة
 نعم لما كان الفرد منشأ لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لما يكون له منشأ انتزاع اصلا فينتفي باتفاق جميع الافراد فانه لا يراد ان والثاني
 فلا حظ من حيث هو هو من غير ان يلاحظ على الاطلاق قال في الحاشية وبهذا الاعتبار لا يتحقق تحقق فرد ويتحقق باتفاق فرد لعدم اعتدال العموم

في مفهومه وهو موضوع القضية المعلقة انتهى اور وعليه بعض المأكبره اولاً بأنه لو كان الملاك كان رفعه بما لا يوجد فلا يكون نقضاً
مع انهم قالوا ان رفع كل شئ نقضه وثانياً بأنه ان يريد بالانتفاء الانتفاء بالكلية فلا يصح انتفائه بقائه فكيف اذا بقي فرو لم يتف الحقيقة
بالكلية لان وجوده فرد وجوده وان يريد بالانتفاء انتفاءه فلا اختصاص له بشئ من حيث هو بل يجدي في شئ المطلق ايضاً لو سلم ان وجوده وجود
فردانه لما كان مجرداً وهو وجوده فان انتفاء الفرد وانتفائه في الجملة فلا فرق بينهما بحسب الانتفاء وانت تعلم ان وجوده مجانس لوجوده باعتبار فردية
لا يزل من فلا يكون رفعه نقضاً له والمراد بانتفاء موضوع المعلقة بانتفاءه في الجملة ولا ريب في انتفاء موضوع المعلقة في الجملة بانتفاء فرد منه
موضوع الطبيعة اعني شئ المطلق فلما كان موجوداً في الزمن بوجوده ومغايرة لوجود الفرد ولم يكن انتفاء الفرد انتفاءً له فاما يتفق اذا انتفت جميع مناشي
انتزاعاً عن جميع الافراد وبها هو وجه الفرق بين مطلق شئ وشئ المطلق لا ما توهم بعض الناس من ان مطلق شئ يرجع الى الفرد المنتشر في شئ المطلق
يرجع الى الكلي الطبيعي قبل كل منشأ به التوهم اما تقرني الاصول ان لمعرف بلام العبد الذي يري به الفرد المبهم ولك التوهم قد دل على الفرد المنتزعا
بحسب الوضع او بحسب الاستعمال لان الاحكام الواردة عليها في الاستعمال انما ترد على الافراد دون الطبائع الكلية وموضوع المعلقة عن مطلق شئ
كأن يخرج الى الفرد المنتشر واما قيل ان مطلق شئ متعدد بالذات بحسب تعدد الوجودات ولا يتصف بالوحدة فكما يوصف انسان بما بالعدد
كأن مطلق شئ يخرج الى الفرد المنتشر بخلاف شئ المطلق فانه واحد بالذات بالوحدة المبهمة الذاتية ولا يتصف بالعدد بل بالكلية فغاية ان يرفع على هذا
اولاً ان لا يكون بين جملة القدماء والمتأخرين فرق بحسب المعنى وثانياً بان مطلق شئ يتم الاعتبارات كلها فيشمل الشئ المطلق ايضاً ومن ثم يصدق
بصدق جملة القدماء ويصدق الطبيعة بخلاف الفرد المنتشر فثالثاً انه لا يصدق سالبها الا بصدق السالبة الكلية لان السلب الوارد على الفرد المنتشر
يغني السلب الكلي ضرورة ان سلب شئ عن الفرد المنتشر لا يصح الا اذا سلب عن جميع الافراد ان السالبة المعلقة المقدمة تصدق بصدق
ايضاً ولا بد ان يلزم ان يكون العقد الذي موضوعه مطلق شئ شخصية لا جملة لان الفرد المنتشر جزئي حقيقي الا ان يقال مراده ان مطلق شئ لما
انقسم الى الكلي والجزئي ويجري فيه جميع الاعتبارات كان محتملاً لكل واحد من الاعتبارات على البدئية فكان كالفرد المنتشر محل لكل واحد من الافراد
على البدئية ولم ير وان عدل لول الفرد المنتشر حتى يرد عليه الاشكال ثم ان الكلي الطبيعي عبارة عما هو معرض للكلية ولا اعتبارات ثالثة اذ ابدأ شئ المطلق
فالكل الطبيعي اعني شئ المطلق وبعد تسيده هذه المقدمة شرع في تقرير الجواب وقال فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول اعني من حيث هو عدم المطلق
سلب الوجود والخاص لا يتلزم سلب الوجود والمطلق لان سلباً ما يتحقق بانتفاء جميع الافراد وان اخذ على الوجه الثاني اعني من حيث هو وجود
فغني عن سلب الوجود والخاص لا يتلزم سلب الوجود لان سلباً ما يتحقق بانتفاء فرد ايضاً كما انظر يادني مثال لعدم المطلق المذكور
في كلام المصنف سلب الوجود حقيقة الوجود من حيث هي من غير ان يلاحظ لاطلاق يعني ان المراد بالعدم المطلق في كلام المصنف سلب الوجود
اعني سلب مطلق الوجود وهو لازم للمعدات الخاصة التي هي معدات الوجودات الخاصة تحقق سلب حقيقة شئ حقيقة الوجود من حيث هي
من غير ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه فيكون العدم الخاص عن سلب الوجود والخاص مستلزماً لعدم المطلق فان المراد منه مطلق
العدم الذي هو سلب مطلق الوجود وبهذا اي يذكرون ان العدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة الوجود من غير ملاحظة الاطلاق يظهر ان
في عدم المطلق اي مطلق العدم اضافته واحدة فاعني اضافته سلباً الى مطلق الوجود وفي العدم اي اصل اضافتين احداهما في السلب وهي

بمقتضى السلب الى مطلق الوجود والاخرى في الوجود هي اضافة مطلق الوجود الى زيد مثلاً وان احد المضامين وهو ما فيه اضافة واحدة مطلق
 للمضاف الاخر وهو ما فيه اضافة ثانياً فلماضاف الى حقيقة الوجود مطلق المضاف الى الوجود الخاص وذاتي له فلا مجال لما يتوهم ان السلب مطلق
 يعني سلب الوجود المطلق اي سلب جميع انحاء الوجود بل هو مطلق السلب الخاص فلا يكون به المفهوم ذاتياً الخاص اذ لم يقترن في مطلق الوجود الاضافة
 الى مطلق الوجود وفي عدم الخاص الاضافة الى الوجود الخاص من بدو الامر فما حستان لعدم الذي لم يقترن فيه الاضافة واذا كان كك
 فلا يكون احدها مطلقاً لا آخر ولا ذاتياً له ولا يكون تعقله اي تعقل عدم الخاص موقوفاً على تعقله اي تعقل عدم المطلق واذا قلنا ان المراد
 من عدم المطلق هنا سلب مطلق الوجود اي سلب حقيقة من دون ملاحظة الاطلاق وهو مطلق السلب الخاص فيكون ذاتياً له ويكون
 موقوفاً على تعقله فلا مجال لهذا التوهم وقد قررنا الدليل اي دليل عدم تصور الوجود بتقرير آخر سوى التقرير الذي ذكره المصنف ان توقف تعقل السلب
 الخاص الذي هو التميز على تعقل الوجود الخاص فحاصل الدليل ان تصور الوجود انما يكون تميزاً عن غيره والتميز عدم خاص متوقف على تعقل الوجود
 الخاص المتوقف تعقله على تعقل الوجود المطلق لان مجرد الوجود الخاص ولا يمكن تعقل الكل بدون الجزاء فيلزم الدور وبهذا يظهر ان المراد بالوجود
 المطلق مطلق الوجود والوجود بالمعنى المشهور ضرورة ان التقيد والاطلاق متغايران فلا يتصور كون المطلق من حيث هو مطلق خيراً
 لخاص وكلما التقريرين اي التقرير الذي ذكره المصنف والتقرير الذي ذكره الحاشي الايمان بالابسطين المشهورين وهما ان يكون العام ذاتياً
 لخاص اذ على تقدير كونه مضمناً لا يلزم توقف تعقل السلب الخاص على السلب المطلق ضرورة ان توقف تعقل الشيء على ما هو خارج عنه غير
 لازم وان يكون الخاص متصوراً بالكلية لا يلزم كين الخاص متصوراً بالكلية اي بالذاتيات بل ان تعقل مرة واحدة فلا يتوقف تصور الخاص على تصور
 العام ولعل الوجوب في اختيار المصنف التقرير الاول يعني التقرير الذي اعتبر فيه ذاتية السلب المطلق للسلب الخاص صفة ان ذاتية السلب المطلق للسلب
 الخاص صفة اظهر من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة وقد اعتبر في التقرير الثاني ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة ودور النظرية ما بيننا وبين
 فان كون السلب مفهومات مختصة من دون ان يكون لها مصداق في الالعيان انهم من كون الوجود كك يعني ان السلب لا مصداق
 له في الالعيان اتفاقاً فتكون مفهومات مختصة والاطلاق وتخصيص فيها مجرد اعتبار العقل والحاطة مضاناً او غير مضاناً والوجودات الخاصة
 ليست مفهومات مختصة اذ ذهب البعض الى انها امور مضممة الى الوجودات ومطلق الوجود عرضي لما قال بعضهم انما عين الوجودات وح مطلق
 لها فلا تكون مفهومات مختصة فلا يكون الاطلاق والتقيد فيها مجرد ملاحظة العقل واعتباره فيكون ذاتية السلب المطلق للسلب الخاص صفة
 انهم من ذاتية الوجود للوجودات الخاصة كذا ينبغي تحقيقه للقائم قوله والواجب اه اعلم ان حاصل الدليل المورد انما تنوع تصور كونه الوجود ان تصور
 كونه الوجود مستلزم تميز عن غيره وتمييز عن غيره سلب خاص يتوقف تصوره على تصور السلب المطلق وتصور السلب المطلق موقوف على
 تصور الوجود المطلق فتصار تصور الوجود موقوفاً على نفسه فيلزم الدور وحاصل جواب المصنف ان تصور الوجود يستلزم تميز عن غيره ولا يميز
 تصور تميزه عن غيره والموقوف على تصور السلب المطلق تصور تميزه عن غيره لا نفس تميزه عن غيره فلا يلزم الدور وجاب الحاشي عن هذا التوهم
 او لا بانقضاء الجمالي وهو قوله وايضا في الدليل لعل على اتناء تصور الوجود وعدمه بالوجوب ان يستلزم قائل تصور الوجود وعدمه
 بالوجود ووجد لا لانه عليه ان تصور الوجود بالوجوب يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق وتصور السلب

المطلق موقوف على تصور الوجود وكذا تصور العدم يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق الذي هو المطلق المطلق
 فيلزم الدور وثانيها باطل وهو قوله والحل انه لا يلزم منه توقف الشيء على نفسه فلما تميز الوجود وانما تميز على تقدير اتحاد الموقوف والموقوف عليه
 وهما باختلفان فان الموقوف هو التصور بوجه هو الكسب الموقوف عليه هو التصور بوجه آخر فالموقوف مباين للموقوف عليه فلا يلزم الدور
 وفيه انه ان كان للموقوف والموقوف عليه مختلفين يلزم التميز والتميز لا يحيد عن لزوم الدور والتصور وانما بقوله والتميز التصور لا ي تصور الوجود
 مستلزم التميز وتفرع عليه في تصور يلزم الدور والتميز لا يلزم له فماتية لازم هو توقف لازم الشيء اى التميز على ذلك الشيء اى الوجود ولا استثناء فيه
 والحاصل ان تصور الوجود مستلزم تصور التميز للموقوف على تصور الوجود ولا يلزم منه الا توقف لازم الشيء عليه والاستثناء انما يلزم لو توقف تصور
 الوجود على تصور التميز وهو ليس بلازم واليهذه الدليل لوقم لدل على امتناع جميع التصورات لان تصور كل شيء يستلزم تميزه عن غيره وهو سلب
 مخصوص تصور موقوف على تصور السلب المطلق الموقوف على تصور الوجود والاطلاق وتصوره متنع بالدليل المذكور الموقوف على متنع متنع فتصور
 كل شيء متنع قوله لم يقدح في إطلاق آه يظهر منه اى من قول الشارح اشابهة معنا بالتحقيق ان اطلاق الوجود وعلى وجود الشيء في نفسه على سبيل حقيقة
 وعلى الوجود والباطل الذي ي نسبة الالهيانية التي تترتب الحكاية ويقل لها الصدق والاتصاف على سبيل المجاز ووجه الظاهر ان اطلاق
 من جهة المشابهة نوع من المجاز ولكن بيان ذلك اى بيان قولنا ان اطلاق الوجود آه بان الموضوع اى الوجود والذي يطلق على وجود
 الشيء في نفسه وعلى الوجود والباطل ليس معنى مشترك بينهما لان هذا المعنى الواحد ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشيء في نفسه لا اعم منه
 ومن الوجود والباطل فلو انقسم ذلك المعنى الى وجود الشيء في نفسه والوجود والباطل يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان غير مستقلا
 فهو الوجود والباطل لا اعم منه ومن وجود الشيء في نفسه حتى يكون مشتركا بينهما ولا شك ان اطلاق الوجود وعلى وجود الشيء في نفسه على سبيل حقيقة
 ولم يثبت اطلاقا على الوجود والباطل من اللغة ليكون مشتركا لفظيا فوق الاشتباه في كون الوجود والباطل موضوعا وكان اطلاقا على الوجود والباطل
 على سبيل المجاز انما تقرر في موضوعه ان اللفظ الدائر بين المجاز والاشتراك محمول على المجاز لان وقوعه اكثر من الاشتراك وهما كلام من وجهه الا
 ان ما ذكره المحشى جارى في جميع التقسيمات اذ يمكن ان يقال في تقسيم الحيوان الى الانسان وغير الانسان بالنظر الى الناطق وغير الناطق ان
 الحيوان اما في نفسه ناطق او غير ناطق والاستمالة ارتفاع النقيضين فان كان ناطقا فهو عين الانسان فلو انقسم الى الانسان وغير الانسان
 لزم الاستمالة المذكورة وان كان غير ناطق فلا يمكن ان يكون انسانا وكذا في تقسيم المفرد الى المادة وغيره بالنظر الى الاستقلال وعدمه
 بانسان كان غير مستقل فهو عين الاداة فلو انقسم المفرد الى غير ما يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان مستقلا فلا يمكن ان يكون
 اداة فان اجيب في سائر التقسيمات بان ليس شيء من تخصصات القسم فاتيها ولا من لوازم مهية فلا نسلم ان الحيوان ناطق في كل صورة
 وغير ناطق في كل صورة بل ناطق في بعضها وغير ناطق في بعض آخر وكذا لا نسلم ان المفرد مستقل في كل صورة وغير مستقل في كل ما بل في
 بعضها مستقل وفي بعض آخر غير مستقل فان لم يصب الامم بحسب تصانها بالامور المتقابلة لتحقيقها في ادوات متقدمة متفصلة بصفات متنافية
 اجيب مثله من ايضا الثاني انه لو لم يبالى بالبيان لا يقتضى ان لا يستقل ولا يستقل في ذاته في كل ما آخره متنافس لما سبق منه ان القضية
 الاجالية عين الاجمال مستقلة وكذا معنى فعل المثال ثلثان بالاستقلال وعدمه تابعا للخطية فمجرد ان يكون المعنى الواحد باعدها للامور

بلائذ مستقلا باعتبار اللامحطة بالتج غير مستقل فيكون معنى واحد شيئا مينا والحق ان كون غير مستقل في لفظ مستقل في لفظ آخر
وان كان صحيحا لكن كون الوجود في نفسه في لفظ وجودا رابطيا بمعنى نسبة الوجودية في لفظ آخر غير صحيح لان الوجود من الامور العاتية
والنسبة من مقول الاضافه والاول ملحوظا لظا استقلاله والثاني ملحوظا لظا تبعي فانه ان اللفظان ليسا لام واحد بل المرين فالوجود يطلق
عليها بالاشتراك اللفظي او بالتحقيقه والجاز نعم يمكن ان يكون الوجود في نفسه والوجود والربط بمعنى وجودا والعرض شيئا واحدا لانه وجود
في نفسه وربط اللفظي ايضا بمعنى انه للغير فمال قوله فيكون العلم ان العلم ان الاستقالة اللازمة من الدليل هو اجتماع المثليين عني وجوده في نفسه
والوجود والتصور في النفس واجاب المعاد واليمين الوجود والذمني وثانينا بعد تسليم بان حصول صورة الوجود في النفس منع بل يكفي في تصور
الوجود وجوده في النفس يعني ان النفس الوجود حاصل النفس لانه صفة النفس علم النفس بذاتها وصفاتها حضورى واعترض عليه شى
بوجهين الاول قال انت خبير بان الوجود دامت تزامى وعلم الانواعيات لا يكون حضوريا فلا يمكن ان يعلم الوجود والابا العلم الحاصل في قول
ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى فليس على الملاقاة بل هو مختص بالصفات الانضمامية كما لو كانا فيهما فاما بعض الكا برقة ان شى
قد ذكر سابقا ان مراد القائلين بكسبية الوجود والحقيقى ذات الواجب سبحانه فلا يمكن الاعتراض بان الوجود امر متزاعى فلا يمكن ان يعلم
الابا العلم الحاصل والثانى ما بينه بقوله وان فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضورى فالوجود والطلق ليس لك ما بينى انه ليس معلوما
بالعلم الحضورى اما لان العلم الحضورى لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكليات لا تعلم الا بعد تحليل العقل الجزئيات وقطعة النظر عن الشخصيات
فعلم المطلق لا يكون حضوريا واما لان العلم التفصيلي بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وبعض عرضيات اى عرضيات الاتزاعية علم حصول
ولذا وقع الخلاف في بساطة النفس وتجرد ما عن انها معلومة بالعلم الحضورى قال في الحاشية ليعنى لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم
الحصولى وقع الخلاف في انما بسيطة ام لا لانها ان كان ذاتيات معلومة بالعلم الحضورى لم يقع الخلاف في بساطتها وتجردها لان العلم الحضورى
بشيء اى غير متروك على النظر والافا حضورى ليس بديسيا ولا نظرا بل ان لم يتصف بالبديهة والنظرية انما هو العلم الحضورى الحادث والعلم الحضورى
القديم والحضورى لا يتصفان بهما كما حقق في موضعه وكذا بعض عرضيات اى عرضيات الاتزاعية كما تجرد وان كان معلوما بالعلم
الحضورى لم يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا مع وقوع الاختلاف في تجردها واما الاوصاف الانضمامية ففى معلومة بالعلم الحضورى
والسرفية انما حاضرة عند هاسن حيث الاجمال ودون التفصيل وذلك لان الموجود في الخارج نفس واحدة بالشخص شملت على جميع
ذاتياتها وجميع ما على عليها من العرضيات فالخاضع هو هذا الشخص وهذا هو الاجمال فهو مكتشف بالعلم الحضورى واما ذاتياتها وعرضياتها
فى متحدة معها وجودا بحيث لا امتياز بينها لا بعد التفصيل والتحليل عند التحليل يكون علميا بحصول صورة متميزة عن صورة الآخر فيكون
العلم حصوليا بقى معنا كلاما وهو انه اذا فرض ان الوجود الخاص الذى هو امر متزاعى معلوم بالعلم الحضورى فلا بد ان يكون مطلقا معلوما
بالعلم الحضورى لان الوجود الخاص الاتزاعى ليس مقيدا وعلمه ليس الا تفصيليا مطلقا بدون علم المطلق مما لا يمكن اصلا و ما اشتبه العلم
بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وعوارض الاتزاعية علم حصولى فهو مختص بالعلم قد يكون تفصيليا فيكون المحل معلوم الحضورى الفصل
معلوم الحصولى فخال ثم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود ولان من يقول بمتشع ادراك حقيقة لا يقول بانها مكان تعقلا بالعلم

المقصود بل هو قائل بأنه لا يمكن تعقل حقيقة اصلا سواء كان على حصولها او حصولها فلهذا وان النزاع في العلم المحصولي المتعلق بهيئة الوجود
يعني ان النزاع في حصول حقيقة في الذهن سواء كان على وجه الاجمال او التفصيل كما يدل عليه قول استدلال تصور حصول المتيقن في الذهن واذا
ثبت انه متعقن ثبت مطلب الخصم وكونه معلوما بالعلم المحصورى بحضور نفس هوية العينية لا ينافي انتفاء تصور حقيقة الكلية اجالا وتفصيلا
وجبه عدم الورود ان النزاع انما وقع في العلم بحقيقة الوجود مطلقا سواء كان حصولها او حصولها لانهم لم يقيدهوا انتفاء تصور الوجود بالحصول
فمطلب استدلال انتفاء العلم بحقيقة الوجود مطلقا فانبات انتفاء العلم المحصولي للثبوت بهيئة الوجود لا يثبت مطلب الخصم قوله او يتعق
آه لا يخفى ان اجتماع المشلين هو اجتماع الامرين المشاركين في المية النوعية في محل واحد المستحيل منها اجتماعا بحيث يتعق الاقليات بينهما وان كان
اجتماعا بحيث لا يرتفع الاقليات بينهما فاجزاء فافظا ههنا هذا المنع من اصل الماتلة المستحيلة بين المية الكلية وفرد منها بعد تسليم الوجود الذهني بان
الصورة الكلية للوجود ووجود النفس الذي هو فرد منها ليسا بفردين بل حقيقة واحدة بل احدهما فرد والاخر هذا على تقدير حصول الاشياء
بانفسها في الذهن او منع الماتلة بين شيخ الشئ وعينه بان الشئ الذي هو وجود النفس وشبه الذي هو صورة وجوده ليسا بفردين بل حقيقة واحدة
بل هما متباينان هذا على تقدير حصول الاشياء باشباعها في الذهن فالمراد بالصورة الكلية اشباع لان الصورة قد يراد بها الشئ ووصفه بالكلية
باعتبار الكلية معلوما في ذي الشئ وبذا ما يحتمل عبارة المصنف وان كان عبارة الشارح يابى عنه لانه قد جعلها على المية وانشاع اليمية بهيئة وكيفية
ان يكون منها الماتلة المستحيلة بعد تسليم الوجود الذهني بين الصورة الكلية الشخصية بالشخص الذهني والجزئي المتشخص بالاشخاص الخارجية فالصورة
الكلية للوجود المتشخصة بالشخص الذهني ووجود النفس المتشخص بالاشخاص الخارجية وان كانا فردين بل حقيقة واحدة ومجموعين في محل واحد وهى
النفس لكن لا يرتفع الاقليات بينهما لان الشخص الخارجى والذهني مختلفان فلا استحالة في اجتماعهما في محل واحد ويكون منها الماتلة المستحيلة
بين الشئ الحاصل بصورته والشئ الحاصل بنفسه فوجود الحاصل بصورته ووجود النفس الحاصل بنفسه تمايزان لان الاول وجود ذهني لا يتعق
عليه الاثار الخارجية والثاني وجود خارجي يتعق عليه الاثار الخارجية وماك هذين الوجهين واحد لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
التشخص في هذين الوجهين فالالاياها عبارة الشارح بخلاف الوجه الثاني من الاول فافهم قوله على ان المنع آه اعلم ان ظاهر قول الشارح
المنع هو ان يقوم المثلان في محل واحد قيام الاعراض بما لا يدل على ان المستحيل انها هو اجتماع المشلين بان يكون كلاهما قائمين بلح قايما
انضماميا او قيام الاعراض انضماميا لان الجوهر والعرض قسمان للوجود الخارجى عنده وقيام الوجود بالنفس قيام انتزاعي فلا يلزم
اجتماع المشلين المستحيلين بل هو عليه ان الدليل كما يدل على انتفاء اجتماع المشلين فيما اذا كان قياما على وجه الانضمام كما يدل على انتفاء فيما اذا كان
قياما على وجه الانتزاع ولذلك قال الاولى ان يقلل المنع ان يقوم المثلان في محل واحد على نحو واحد من القيام انضماميا كان او انتزاعيا
لان انتفاء اجتماعهما ليس نقصا بالاعراض بل اجتماعهما في الامور الانتزاعية على نحو واحد ايضا متعق وليس قيام هذين المشلين كلك لان انتفاء
هما انضمامي وهو ان يكون الموصوف واهصفه كلاهما موجودين في ظرف الانصاف اما انتزاعي وهو ان يكون الموصوف في ظرف الانصاف
بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس تصنف بالوجود على نحو الانصاف لا انتزاعي وبصورته العلمية على نحو الانصاف الانضمامي
ولا استحالة فيما لا يرتفع التعارض لاختلاف نحو الانصاف وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال ليس مقصود الشارح حصر الانتفاء في الاعراض

بل مقصوده ان الصورة العلمية للوجود قائمة بنفسه على نحو قيام الاعراض وقيام الوجود بالنفس ليس لك فلا يلزم الاستحالة لعدم فقد
الانتماء بينهما فلما يلزم الاستحالة لو كان الوجود قائما بها على نحو قيام الصورة والصواب ان يقال ان استحالة اجتماع المثليين انما هي اذا كانا
عرضيين لان قيام الاعراض سواء كان انضماميا او تنزاعيا قيام حقيقي لان وجودها متغاير لوجود المحل بخلاف الوجود لان وجودها عين
وجود المحل لكونه متشعرا عن نفس الذات كما ينبغي ان شاء الله تعالى فلا يكون عرضا ولا قايمة قايما حقيقيا بل قايمة قيام مجازي والا لاي لو كان
اتصاف النفس بالوجود على نحو الانزعاع واتصافها بصورتها العلمية على نحو الانضمام مستحيلا بطل اتصاف النفس بالادوات والاشياء
لانها من تصوراتها فلا يلزم اجتماع المثليين اعني اوصافها القائمة بها تنزاعا وصورتها القائمة بها انضماما واذا اريد باتساع اجتماع المثليين
ان يكون قيامها بالمحل نحو واحد فلا يلزم ههنا اجتماع المثليين لمستحيل لان اتصاف النفس بصفات الانزعاعية من حيث قيامها بها على
وجه الانزعاع وبصورها من حيث قيامها بها على وجه الانضمام فلا يلزم قطع التعارض بينهما حتى يلزم اجتماع المثليين وفيه انه لو كان قيامهم في
بحل واحد على نحو واحد متغاير لم يطل ان اتصاف النفس بصفات الانضمامية لانها من تصوراتها فافهم قوله التنبية اه والتنبية على
ان المعروف هو الوجود والحارجي سواء كان نفسه او غيره فان لفظ العين كما ينبغي مقابل المعنى ومتقابل لغيره كقوله تعالى النور والظلمة
اولى ما ذكره الشارح نخرج الاعراض عما ذكره مع كونها داخلية في الوجود وبفسه بخلاف التنبية الذي ذكره الحاشي وان قيل ان المراد بالوجود في نفسه
هو الوجود المحمول سواء كان نفسه او لموضوعه وبالوجود لغيره المعنى الرباعي الغير المستقل فيصير الراجعين واحدا ولا ينافيه قول الشارح
ولما هو عام منها كما استعرف قوله ولما هو عام اه الظاهر من كلام الشارح ان المراد بالوجود بالغير الوجود الخاص بالاعراض ما في حكمها
وان كان المراد منه الوجود الرباعي بالمعنى المشهور اي المعنى الغير المستقل بالمفوضية فله القول اي قوله ولما هو عام معاني بادي الرأي وحقيقة
الامر ان الوجود ليس معنى مشترك بينهما اذا اطلاق الوجود على الوجود وفي نفسه على الحقيقة وعلى المعنى الرباعي بطريق الجواز كما عرفت انفا فليس للوجود
معنى شملها حتى يصح فيه ذلك لعدم ليس معنى مشترك بين العدم في نفسه والعدم الرباعي والظاهر ان المراد بقول الشارح هو الوجود في نفسه
الموجود والتأرجح الشامل للجوهر والعرض والمراد بقوله لا الوجود لغيره النسبة الغير المستقلة معنى قوله ولما هو عام معاني ليس ههنا معنى اعم منها
حتى يرد فافهم قوله والمنقسم اه اعلم ان المنقسم الى حادث وقديم تعريف آخر للوجود قال في الحاشية لم يجز له تعريفا آخر صرح بالان كلامها اي
كل من التعريفين اعني المنقسم الى فاعل ومنفعل والمنقسم الى حادث وقديم باعتبار انقسام الوجود اولانها وقعا من تعريف واحد ولا يصح ان
يكون تعريفا واحدا لا عن اكل معاني الآخر انتهى قوله وليعلم منها اه اعلم انه يجزى لكل في التعريفات عند الجمهور بالمبدأ ان صدق لها
على الآخر صدقها ذاتيا ويكمل شق الثاني تعريف المشتق الآخر فيقصد منه التمهيد كما في التعريف الاول ويكون تعريف المشتق مفهوم مشتق
آخر تعريف المبدأ بالمبدأ كما قال وذلك لان تعريف مفهوم لمشتق مفهوم مشتق آخر مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ وان لم يصح احدا
على الآخر صدقها ذاتيا فان صدق احدها على الآخر صدقها عرضيا فيقصد منه الترتيب ومع ذلك قد يكون تعريف المشتق بآخر تعريف المبدأ
بالمبدأ كما في عكس التعريف الاول وان لم يصح احدها على الآخر صدقها فاعلم ان بين المثبتين اما ان بين المبدأين علاقة متقابلة ويحتاج
في تعريف احدهما الى الآخر وكيفي في التمهيد المقصود فيؤخذ منه حمل المبدأ على رسله كاصحابه والكاتب اولان بين المبدأين علاقة علمية

متصورة لانفسها الاشياء العامة لا موكلا كالوجود والشيء والواحد وامثالها ولا يمكن ان يبين شي منها ببيان لا دور فيه او ببيان شي عرف
منه ذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا ومنفصلا وبان كان ولا بد من
اقسام الموجود والموجود واعرف من الفاعل المنفصل وجهورا ان من تصور حقيقة الوجود ولا يعرف ان يكون فاعلا ومنفصلا
وانا الى هذه الغاية لم تنص على ذلك اى ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا ومنفصلا ولا يجوز خلوه عنها الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من
ان يعرف الشيء الظاهر بصفة تحتاج الى بيان حتى تثبت وجوده بالحق لا يصدر الشيرازى في حواشى النيات الشفا من تحريف كلامه ما ورد
بعض الناس على الشيخ من ان يعرف الفاعل المنفصل من طريق المحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر في القائل ان الفاعلية ليست من الامور
التي نالها المحس ولم يتفكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فهي من اى محسوسات من المحسوسات وبما يتجسس ادراكا وما يحب من هذا ان الشيخ
قد نبه في الفصل الاول على فساد زعم حيث قال واما المحس فلا يورى الا الى الموافقة وليس اذا توفى شيئا من وجب ان يكون احدهما سببا
للاخر ونوقش فيه بان المعروف ان يقول مرادى بالفاعل والمنفصل ما يقال في العرف انه منفصل كما هو منفصل عن كذا ولا شك ان الفصل
والانفعال العرفي يكون بدرييا محسوسا لا ترى ان الجمهور حتى الاشاعة القائلين بان المحسوس من قبل الله تعالى يقولون ان زيدا يفعل
كذا وينفصل عن كذا والنار تحرق الخشب والتلحير به وغير ذلك نعم السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكر الشيخ من قبل انها ليست تدرك
بالحس بل بالحس يدرك الموافقة فقط وما قال ان مدركا اى حس فجاوب بان مدركا المحس الذي يدرك الموافقة فانظروا ان يقال ان
مراد الشيخ انه لم يمتنع ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا ومنفصلا ولا يجوز خلوه عنها الا بقياس فتأمل قوله وايضا اذ اعلم ان قول الشارح
وايضا ثابت يراى في الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه بتعريفه حقيقة او بغيره لا بطلان هذه التعريفات لان تلك الامور التي يعرف
بها الوجود وتعرف حقيقة متاخرة عن الوجود ولا اضطراب للحجب الى ذكر الوجود او ما يراى في معرفة الوجود ومعرفة الوجود على معرفتها فكذا الوجود لا يباطل
هذه التعريفات اذا كانت حقيقية كونهما دورية او بغير الوجود السابق لكونها تعريفات بالانحى من ضرورة كون هذه الامور انضى بالنظر
الى الوجود وبذلك يرد يدعى الخلو لا يمكن اتجاها به من هذه الناحية ما قيل ان اعتبار مفهوم الوجود في هذه الامور غير مسلم وان كان على احتياج
اليسنى الواقع ضرورة ان تلك الامور اذا كانت محتاجة الى الوجود ومعرفة الوجود تكون متقدمة عليها او يكون الوجود واجبا منها ولما كان
هنا منقطع ان يقال ان الفاعل ليس هو الموجود والموجود بل هو المصور وان كان الوجود لازما له وكذا المنفصل المتأخر وان كان التأخر في الوجود
فلم يلزم الدور ولا التعريف بالانحى اذ لم يوجد الوجود ولا ما يراى في تعريف هذه الامور وقد سبق له اى كلام الشارح التنبه على انها
تعريفات للوجود بما هو متاخرة عنه في الحصول فانه اذا سئل عن هذه الامور يضطر في بيانها الى الوجود او الى ما يراى في ذاته فانه اذا سئل عن الفاعل
والمنفصل مثلا وقيل لم صار هذا فاعلا وذلك منفصلا قيل في جوابه لان وجوده قبل وجوده فكذلك ما بعده وكذا اذا سئل وقيل لم صار هذا محسوسا
قيل في جوابه لانه موجود متصف به فلهذا الامور وان لم يكن الوجود داخل فيها لكنها متاخرة عن الوجود فلا تصلح لان يعرف بها الوجود وقد
يقال كين الجواب عن السؤال بهذه الامور بدون اعتبار الوجود وما يراى في ذاته يقال في جواب من قال لم صار هذا فاعلا وذلك منفصلا انه
لا كان هذا قبل الآخر صار هذا فاعلا والآخر منفصلا على هذا القياس فلا اضطراب في اعتبار الوجود وما يراى في تعريف هذه الامور فاعلم

بعض
الاشترار
الاشترار
الاشترار

قوله اشترار كما مضى آه المدعى بحسب الظاهر بالظن في القسم السابق الموضع لا ثبات بما جاءه وجوده بالمعنى المصدري والبطون بالنظر في ان الدلائل
المورد لا اشترار وجوده لا انقياد لا اشترار وجوده والمصدرى اشترار معنى الوجود والمصدرى الاتزامى بين الوجودات بحسب الحمل الموطنات والوجودات
بحسب الحمل الاشتقائي وانما الظاهر من بعض الوجودات اشترار بين الوجودات على نحو اشترار الكل بين افراده ومن بعض الوجودات اشترار بين الوجودات
على نحو اشترار العارض بين الموصفات اشترار كما مضى على وجه الاجتماع فيكون كليا وبحسب النظر الدقيق اشترار الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه
ونشأ انفرادا وانتماعا معنى واحد عن مورد مشترك لا يكون بينهما اشترار اصلا باطل قطعا فاشترار كما كشف عن اشترار امورا واحدة يكون نشأ
انها المعنى البديهي التصور واشترار مثل اشترار المعنى الاتزامى على تقدير ان يكون كليا فيكون صادقا على افراده مواطاة بان يكون تمام
افراده اذ على تقدير كونه جزاء يكون جنسا يحتاج الى فصل فيكون مصداق الوجود مجموعا وهو خلاف المفروض وعلى تقدير كونه عرضيا
لا يكون اما انفرادا او اجتماعا بل من نشأ ويحري الكلام فيه حتى يتي الى امر يكون بنفسه صادقا ولا يكون انفرادا وهو الوجود الحقيقي وتدل
اشترارك تعلق بين التعلقات كما ذهب اليه فخر من المتأملين حيث قالوا لا يمكن ان لا يتصل بالوجود بل بالوجود الحقيقي الذي
هو الواجب لمحمول الوجود واطلاق اشترار عليها كاطلاق الشمس على الماء بانسابها الى الشمس وتدل اشترارك الظاهر بين المظاهر كما هو
الصواب على تقدير ان يكون جزئيا وعلى هذا التقدير يكون الوجود واجبا بالذات وصدقه على الكمالات اما باعتبار تعلقها بتعلقها بخصوصياتها
التي نسبتها باساسها كما ذهب اليه بعض المتأملين من الحكماء او باعتبار اتحادها معها بمعنى ان الوجود شخص واحد موجود بذاته واجب لذاته ومع كونه
واحد احتفاظا به في الكثرة وتطوره لتولد اشترار في متعينة بتعينة الشخص في اطلاقا واجبة وتعيينا ما يمكنه كما هو ذوق الصوفية العلية قدس
اسرارهم واطن البعض ان المدعى بهذا ليس اثبات كون الوجود مشتركا معنويا بل المدعى ان اطلاق الوجود على الوجودات بمعنى واحد بمعنى
ان لفظ الوجود موضوع معنى واحد مشترك بين الوجودات فبعد اذ المدعى اثبات الاشترار المعنوي بحسب الواقع مع قطع النظر عن كونه موضوعا
لمعنى واحد في اللغة ابطال الاشترار اللفظي كما توجهه الظان كيف ولو كان المدعى مطلقا صا للبحث حينئذ لوجب ان خارجا من وظيفة هذا
العلم لان بيان الوضع حاله علاقة له به العلم بل يتصل باللغة وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس مع ان اللغة ثابتة بالاجمارة اصل
اللسان قال بعض الماهرين انما قال من قبيل اثبات اللغة بالقياس لان معنى اثبات اللغة بالقياس على ما هو المشهور اطلاق اللفظ على المعنى
الثاني بطريق الحقيقة لمشاركته لما وضع له اولاً في امر الذي هو علمه صوره الاطلاق فيكون القياس تمثيلا فتمثيلا والجمهور على انه باطل لان الوضع
قد لا يكون لرعاية موضوع الابل والارض مثلا فلا يقاس عليه شيء وقد يراد في امره انما لترجيح الاسم من بين الاسماء الصوره الاطلاق على كل
ما وجد فيه ذلك الامر كما في الحقائق الشرعية فلا يطلق القامورة على الدن فلا يجري فيه القياس ايضا وما نحن فيه ليس تمثيلا لان الوجود الكثرة
بعضها اقتراني وبعضها استثنائي لكن اثبات اللغة بهذا الطريق ايضا باطل اذ ليست بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية بل مع وضع الوضع ولام
للعقل في اثباته فيكون هذا البحث من هذا القبيل لانه اثبات اللغة بالدليل العقلي واما اطلاق اللفظ على المعنى بطريق التجوز لوجود علاقة متباعدة
نوعا بينه وبين المعنى الاول بالقياس فهو جائز لان اعتبارا فيه صوره الاطلاق حكما اوجب فيه تلك العلاقة يصح الاطلاق بطريق التجوز قوله
اما على الاول آه حصل الاستدلال باننا قد نجزم بوجود شيء ونستدعي في خصه صياها مثلا فانظر الى وجود الكمن جزءا متباعدة وبسبب التردد في كونه جزءا

او يمكن جزم الاعراض والتردد في الخصوصيات ليس موجبا لزوال الجزم المطلق لوجود ذلك اسبب فنعلم ان الوجود مشترك بين جميع الخصوصيات
والبعض قد تبدل اعتقادا كونه نكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق في الحالين لم يتبدل ولم يتغير فنعلم ان الوجود مشترك
بين الخصوصيات وليس عنهما وبالجملة التردد في الخصوصيات ينافي استمرار الجزم بشئ اذا كان عيننا او اختصاصا بالان تبدل الخصوصيات عين
تبدل ذلك الشئ ما يستلزم له واورد عليه بانه لا يلزم من الجزم في شئ مع التردد في الخصوصيات عدم العينية والاختصاص في نفس الامر
بجواز ان يكون شئ عيننا شئ او اختصاصا به في نفس الامر ولا يعلم العينية والاختصاص في جزم في احد هما وتيرة ودون الآخر نعم لو كانت العينية
والاختصاص معلومين لزم ما ذكره المستدل واما على تقدير كونها مشكوكين فلا يتم اصلا واجاب عنه الشئ بقوله فعليدا ان الوجود لو كان
عين الخصوصية قال في الحاشية المراد بالخصوصية الميتة بالخصوصية تعبير عن الشئ بوصفه شئ او اختصاصا بالكانات العينية والاختصاص مطلق
او مشكوكين او كان عدما معلوما او كانا غير متصورين اصلا فلهذا اربطنا احتمالات على الاول اي على تقدير كون الوجود عين الخصوصية
او اختصاصا به مع كون العينية والاختصاص معلومين التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم بامرنا في التردد فيما
علم عينية واختصاصه لا يعني ان الجزم بامر يستلزم كونه مجزوا به والتردد في جميع خصوصياته يستلزم عدم الجزم به فلا يتحقق الجزم بعينه
التردد في الخصوصيات وعند تبدل الاعتقاد بها على تقدير علم العينية والاختصاص بها وعلى الثاني اي على تقدير كون الوجود عين
الخصوصية او اختصاصا به مع كون العينية والاختصاص مشكوكين التردد في الخصوصية وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث
هو لعدم المناقاة بين الجزم بامر والتردد فيما يشك عينية او اختصاصا به يعني ان الشك بامارة من تجوز بدلت شئ الشئ ونفسه عنه
فيمكن ان يقع التردد في انقص به والجزم بامر يشك في اختصاصه مع قطع النظر عن احتمال الاختصاص وعدمه فلا ينافي هذا الجزم لانه لا
فالتردد في الخصوصيات التي يشك في اختصاص الوجود بها وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن احتمال العينية
والاختصاص لكنه اي التردد في الخصوصيات يستلزم التردد في الوجود من حيث انه عين او اختصاص اي من حيث احتمال العينية والاختصاص
لان الكلام في صورة الشك فبالنظر الى الاحتمال الاول لا يستلزم التردد في الخصوصيات التردد في الوجود وبالنظر الى الاحتمال الثاني
يستلزمه والحال ان المفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلا وبهنا كلام من وجوه منها ان الجزم بوجود الجسم وتردد في كونه نفسا لا يتنافى
الجزم في او كونه مركبا من السيولى والصورة او كونه اجساما صغارا اصلية او كونه مركبا من اجزاء لا تجري فيلزم اشتراك الجسم في هذه الاشياء
واجاب عنه البعض الكابرة بان الجسم بالوجه المجزوم به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصصيات بمعنى مشترك بين الخصوصيات ليست
لويتحق اي خصوصية من تلك الخصوصيات ليصدق عليه جسم الوجه المتصور لكان الوجود لكن لما قام البرهان على استحالة البعض الخصصيات
لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية وانت تعلم انه لا يلزم من استحالة بعض الخصصيات عدم اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية والا
يلزم عدم اشتراك الكلى بين افراد الواقعية اذا من كلى الاول بعض افراده فتستحيل بعض الخصصيات لا يمتنع الاشتراك بين الخصوصيات
الواقعية كما زعمه من جعل على ان اشتراكه بين الخصوصيات بمعنى انه لو تحقق آية خصوصية من تلك الخصوصيات ليصدق عليها الجسم
المتصور يتأتى على تقدير قيام البرهان على استحالة بعض الخصصيات انما كما لا يخفى ومنها ان النظر الى احتمال العينية لا يجيب صحة اعتقاد

الجزء من التردد بل قيل يجب انقلاب التردد جزئيا لا تاتي ان احتمال كون الجسم عين مجموع السيولى والصورة مع التردد في وجوده المجموع لا يتوقف
 انقلاب جزم وجود الجسم الى التردد بل اثبتت العينية والمجموع المركب المذكور لا انقلاب التردد الواقع في هذا المجموع الى الجزم به ويجاب عنه
 بعض الاكابر بقوله بان اشئ الجزم به لا يمكن جزئه اللسان لا يبقى نسيا احتمال النقيض اصلا فافا جزم وتردد في شيك عينية او انحصار
 فقد ثبت حال الجزم احتمال العينية والاختصاص به وكجزم عند العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل انتفاء الجزم به وبداينا في الجزم اصل
 المورد جزم ان المراد بقوله لكنه يستلزم من حيث انه عين او مختص انه يستلزم التردد في الخصصة التردد في الوجود عين في المورد العينية
 والاختصاص فادور بانه في ذلك الحين تكون الخصوصية مجزومة ويسرى اليقين الوجود الى الخصوصية ولا يلزم ان يكون الوجود ممتددا
 منية بل ان تردوا اختصاصه على الوجود وليس كك بل مراده ان احتمال العينية والاختصاص قائم حين الجزم ولا جزم مع قيام الاحتمال
 فلما يدان لا يكون عينا ولا مختصا بل مشتركا على الثالث اى على تقدير علم عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصوصيات ثبت اصل
 المدعى اى مشترك الوجود ومعنى لانه اذا كان عدم العينية والاختصاص معلوما فيكون مشتركا في كونها كانت العينية والاختصاص
 معلومتين لا تنع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات ويذكر في الفرض من كون الوجود عينا بالخصوصيات او اختصاصا بها قال
 في الحاشية لانه يلزم الجزم بوحدة الوجود مع فرض تعدده انتهى بيانه ان الوجود لم يكن مشتركا مع كونها يكون عينا بالخصوصيات او اختصاصا
 بها ولا ريب في كون الخصوصيات متعددة فيكون الوجود ايضا متعددا فيلزم الجزم بوحدة الوجود مع كونه متعددا على الاول الثالث
 على تقدير كون عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصوصيات معلوما لان عدم العينية والاختصاص بالخصوصيات معلوم على هذا التقدير
 فيلزم الجزم بوحدة المفروض العينية او الاختصاص فيكون الجزم بوحدة الوجود في الاصل ضرورة ان تعدده يستلزم الجزم بتعدده فيكون
 الفرض المذكور حلالا ولا يلزم منه كون الوجود مغايرا لخصوصيات مع ان المفروض عينية الخصوصيات واختصاصه بها فليس هو
 الفرض داوره عليه بانه ان كان المراد بمعلومية عدم العينية والاختصاص الجزم به جزئا مطابقا للواقع فالتردد غير حاصر فاحتمل ان يكون
 عدم العينية والاختصاص مجزوما جزئيا غير مطابق للواقع وان كان المراد الجزم مطلقا فلا نسلم ان ثبت اصل المدعى فان المدعى مشترك
 الوجود في نفس الامر لا اشتراك في جزم العقل وان كان جلهما كسافلا يلزم خلاف الفرض والاصل ايضا ناقلا في الحاشية لان الفرض
 تحقق العينية والاختصاص في نفس الامر لا الجزم به واجيب بان جزم العقل بعدم العينية والاختصاص في نفس الامر لوجوب الجزم
 يكون الحكم باشتراك الوجود عا دقا في نفس الامر وهو خلاف الفرض واتفاق العقل على الحكم الكاذب في الوجدانيات باطل بالضرورة والا
 لا يقع الايمان عن الاحكام العاصرة المتفق عليها وفيه ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يجوز ان لا يكون مطابقا للواقع
 لجواز ان يكون مبناه على عدم العلم بالعينية والاختصاص فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عند العقل الجازم يجوز
 ان يكون هذا الجزم جلهما كسافلا على الرابع اى على تقدير كون العينية والاختصاص وعدما غير متصورين اصلا اثبت انتفاء الجزم في
 الوجود مع التردد في الخصوصيات قال في الحاشية لان الجزم بالوجود بحسب معنى الواحد واستمره مع التردد في الخصوصيات وتبدل
 الاعتقادات يستلزم ان يكون الجزم بمعنى واحد وذلك يناهى كذا التقديرين بل العينية والاختصاص انتهى معنى انه على تقدير

العيانية والاختصاص يكون الوجود متقدما في نفس الامر وذلك ينافي الجزم بحسب المعنى الواحد واستمراره مع ذلك التردد ولكن تقول
 في بيان اللزوم اي لزوم امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات انه لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات
 الا بان يمكن فرض الاشتراك بينها يعني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يمكن الا على تقدير كون الوجود بمعنى واحد مشترك بين
 الوجودات فلو كان الوجود معانا متعددة لا يقع الجزم به مع التردد في الخصوصيات ضرورة ان امتناع اللازم يستلزم امتناع الملزوم
 فلا يكون الوجود عينا له او مقتصرا به او مهندسا به المطلوب من غير حاجة الى التفصيل المذكور ولا يدري عليه ان هذا التقدير انما يتم لو كانت
 العينية والاختصاص معلومتين واما ان لم يكن كذلك فلا يتم امتناعه في دفعه الى التفصيل المذكور اذ الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد
 واستمراره مع التردد في الخصوصيات مستلزم كون اشتراكيين الجزم صحيح الاجتماع مع الاشياء المترددة فيها فيكون فرض اشتراك اشياء الجزم
 بينهما بالضرورة من غير احتياج الى التفصيل المذكور بقي هناك كلام من وجوب الاول انه يجوز ان يكون الوجود مدانا متعدد وكل منها قابل
 للاشتراك بين كل واحد من الخصوصيات بالنظر الى المفهوم لكن بعضها يكون مختصا في نفس الامر ببعض تلك الخصوصيات فلهذا فخره وكفى
 لحصول الجزم امكان الاشتراك بالنظر الى المفهوم لان في نفس الامر الثاني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يتصور ان يكون جزميا
 فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عن العقل ويمكن تقدير الدليل المذكور في المتن بان كثير لا يحكم بوجه مشترك في خصوصيات
 حكماء صادقة فلو لم يكن الوجود مشتركاً كانت هذه الاحكام كاذبة ويمكن تقديره اى تقدير ذلك الدليل في سورة التوبة بان كل احد ترد
 في الخصوصيات ويحتمل ان يكون الوجود اولاً لم يكن الوجود مشتركاً لا مع الجزم به مع التردد في الخصوصيات وذلك الى لطافته والتمسك على إطلاق قوله
 فوجه هذا المعنى براسل على احد وهو يوزن في كل ذهن مع التردد في الخصوصيات لا يقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود وسواء كان على
 وجه الاجتماع او على وجه البدئية المدعى اشتراكه على وجه الاجتماع فان ثبت المدعى واعلم انه نوقد الاستدلال بان الجزم بصديق الوجود على
 الخصوصيات باق مع التردد في الخصوصيات فالامر المتعلق من الوجود ينبغي ان يجمع كل خصوصية تلك الخصوصيات موجودة معا او ينفرد
 بصديق عليها يرد هذا لا يرد اذ في يلزم الاشتراك اجتماعا لا ناقلا الوجود اذ كان مشتركاً على وجه البدئية كان فرداً مشتركاً وان كان له
 حقيقة كلية مشتركة على وجه الاجتماع بالضرورة تفصيله ان الفرد المنتشر يطبق على معينين احدهما فرد معينين من الكلى اشخاص غير معينين
 بحيث يطبق على كل شخص منه على سبيل البدئية دون الاجتماع كحسوس الطفل في مبدأ الولادة اذ اعتبر في مفهومه قيد غير معين اعني مفهومه
 منضا فالى نوع طبيعي او جنس ككائنات او حيوان ما فانه الانسان واحد وحيوان واحد كائنا ما كان فيكون في نفسه زيدا او عمرا
 او غيره بما وثاينها فرد معين في نفسه غير معين عند العقل كاشبه الحاصل للضعيف البصر وهو في نفسه غير صالح الا ان يكون اياها كان من افراد
 الانسان بل هو في نفسه معين لكنه لا يعمد عند العقل ان يكون باضمحلال سبيل الشك والتجويز الذي يكونه غير معلوم التعيين فالفرد المنتشر باعني
 معنى اخذ حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات وحقيقة الوجود ليس في ذلك افراد المنتشر بل حقيقة الكلية فيكون الوجود بحسب المعنى الواحد
 كما يمكن فرض الاشتراك فيها على وجه الاجتماع ووجه اى بهذا الجواب ينفع ما قبل طريق النقص انه يلزم بمقتضى هذا الدليل هو ان الجزم بالوجود مع
 التردد في الخصوصيات يستلزم انه مشترك بينهما اشتراك الشرح المراد من لبيدين الانسان والفرض اشتراكا معنويا فانه يمكن ان يكون شهما

من جديد ونجزم بان هذا التميز بخصوص المتعين وقبح الترد في انه انسان او فرس فلو لم يكن هذا التميز المذكر بالوجه الجزئي مشتركاً بيننا لا يتحقق
 التميز بين الترد في انه انسان او فرس مع انه جزئي تحقيقاً لما اشترك فيه اسماً واجاب عنه الحق الدواني بان تردو المستدل به يبنى على ان الترد
 امر كلي قابل للاشتراك فوجوبه بالايكون امراً شخصياً فاذا ن وجود الامر الكلي لا يكون جزئياً حقيقياً بخلاف صورة النقص فان الترد هناك غير مبني
 على مثله فالترد في الصورة الاولى انما هو في ان هذا المفهوم على اي فرد يصدق وفي صورة النقص في ان هذا الفرد في اي مفهوم ينسج فالا
 فيه عكس ما في الاول وان قرر بانا ترد في كون هذا الشئ زيد او عمراً او غيرهما من الجزئيات فالجواب ان الترد هناك ليس مبني على تجويز
 الاشتراك والكلي تجويز الاشتراك لا مطلق الترد وليس هنا تجويز الاشتراك اصلاً بل مجرد الترد كما في كل من البهائم المتشابهة بغيرها
 مع كونه مذكراً بالوجه الجزئي قد يشبه بغيره فضع الترد في ان هذه البهيمة المشابهة لان هي تلك البهيمة المشابهة قبل ذلك يوم او تلك البهيمة
 المشابهة قبل ذلك يومين او غيرهما فان ذلك الترد مبني على الاشتباه لا على تجويز الاشتراك وذلك اى اندفاع النقص المذكور لان الصورة
 الجزئية الحاصلة من شئ المرئي من بعيد في الذهن مشتركة بين شئ الانسان والفرس على سبيل البدلية يعني ان شئ المرئي من بعيد
 وان كان مشتركاً بين شئ الانسان والفرس مثلاً على سبيل البدلية ولكن حقيقة الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع وهو كلي ليس بجزئي
 فثبت ان الوجود اذا كان مشتركاً على وجه البدلية كان فرداً منتشره فكان حقيقة كلية مشتركة على سبيل الاجتماع وفيه كلام اما اولاً فلان
 محصل النقص ان شئ المرئي جزئي حقيقي غير صالح للاشتراك لا بد لا اجتماعاً بل تجويزاً للاشتراك فيه لاجل الاشتباه ودليلكم جاز فيه فانا نجزم
 بالشئ المرئي مع الترد في انه انسان او فرس مثلاً فنلزم الاشتراك فيه بل هو لا محالة كالم تقولون به وان استمرتم بان الترد هنا ليس الا
 من جهة وقوع الغلط من جهة صلوح الشئ للصدق بحسب لواق يقال مثل هذا بجزئي في اصل الاستدلال الذي فاجبوا به فاجبوا بانما
 فلان لو كان المراد بالفرق المنتشر الصلح للاشتراك به لا الاجتماعاً فلما يلزم من ابقاء الجزم بالوجود مع الترد في الخصوصيات كونه حقيقة مشتركة
 او يجوز ان يكون الوجود امراً مخصوصاً ولكن يجوز العقل اجتماعه مع كل خصوصية لعروض الغلط فلما يلزم ان يكون حقيقة كلية في الواقع وان كان
 المراد ما يجوز العقل صادقا على كثيرين مشتركاً بينهما بل هو على وجه الغلط فكون الفرق المنتشر بهذا المعنى حقيقة كلية غير مسلم ولذلك قال هذا
 غاية ما يمكن ان يقال هنا فليتأمل وليعلم ان محصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركاً لزم ان يقع الترد في الوجود عنه الترد في الخصوصيات
 او يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بها والتالي بطاها الملازمة فلان الوجود لو كان عيناً لما فظاها ان الترد في الخصوصيات به عينية
 الترد في الوجود واما لو كان مخصصاً فلا يتحقق مع كل خصوصية فلا يكون مخصصاً وبطلان التالى ظاهر بقى شئ وهو ان هذا الدليل لا يفيده
 الاشتراك الوجود المصدرى اذ يجوز ان يكون هذا المفهوم المجزوم به مع الترد في الخصوصيات عرضياً ويكون الوجود حقائق متخالفات بالذات
 ويكون كل واحد منها عيناً ومخصصاً باحد من تلك الخصوصيات المترد فيها مع ان المرعى اشتراك الوجود الحقيقي وغاية ما يمكن ان يقال ان
 انتراع المفهوم الواحد لا يكون الا واحداً لا اكثره المحضه لا يترفع عنها الواحد فذلك المفهوم المنتزع عن تلك الخصوصيات يجب
 ان يكون مصداقه ونشأ انتزاعه امراً واحداً مشتركاً بينهما فمثل قولهم الوجه الثاني آه هذا الوجه لا ثبات اشتراك الوجود وبين الوجودات
 اذ قول المصداق انقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهري ووجود العرض وهكذا انقسم الى وجودات الانواع ونحوها

يدل صريحاً على ان مفهوم الوجود مشترك بين الوجودات كما ان الوجود الاول وهو قوله لو لم يكن مشتركاً لا تقع الجوزم به عند الترد في الموضوعات
الاثبات اشتراكه اي لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات اذا ثابتهما اشتراك الوجود بين الموضوعات وقد فسرها الشارح بالانواع الموجبة
واستحصاها وهي الوجودات فيكون الوجود مشتركاً بين الوجودات وهما اي اشتراك الوجود بين الوجودات واشتراكه بين الوجودات متلزامان
ضرورة ان اذا ثبت اشتراكه بين الوجودات التي هي عوارض الوجودات ثبت اشتراكه بين معروضاتها ضرورة وجود العوارض في المعروضات
فما يوجد في العوارض يوجد في المعروضات وكذا العكس يعني اذا ثبت اشتراك الوجود بين الوجودات ثبت اشتراكه بين الوجودات لا اشتراك
الموجود على الوجود ثم ان هذا الوجه وان كان بظاهره والا على اشتراك الوجود بالمعنى المصدرى بين الوجودات التي هي حصصه لكن يلزم منه
اشترك الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه ونشأ انزاعه بين هذه الموضوعات لما عرفت ان منشأ انزاع المفهوم الواحد لا يكون الا واحداً
فيجب ان يكون مصداقه ونشأ انزاعه امراً واحداً مشتركاً بينهما فالجواب والتقسيم تصويروا على اربعة اوجه الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام على
التفصيل المراد بالملاحظة التفصيلية تصور الشيء بخصوصه على وجه يتايز عما عداه وتغييره بعبارة غير جامعة للكثرة كما تقسم الوجود الى وجودات
ووجودات الممكن فيقال الوجود وجود والواجب وجود الممكن فالوجود قد لوحظ بوجه يتايز عما عداه وتغييره بعبارة غير جامعة للكثرة وكما تقسم وجودات
الى وجودات الجوهري ووجودات العرض فيقال وجود الممكن وجود والجوهري وجود والعرض وليس الفرض منه التقسيم بعد التقسيم بل قوله وجود الممكن كونه
ثمان لتقسم الاول والفائدة في ايراد مثالين للتقسيم على ان التفصيل لا يجب فيه اعتبار التقيد بل قد يكون بدون التقيد ايضا وما قيل ان تقسيم الوجود
الى الاقسام يجوز ان يكون ترديداً لا تقسيماً حقيقة كما يقال العبد اما باصرة او ذنب او كربة ولا يجب في الترديد تحقق المعنى مشترك فلا ثبت اشتراك
الوجود بمعنى هذا النحو من التقسيم فسيكون الترديد عبارة عن الحكم بالتثاني بالوجود المشورة فلا بد فيه من وقوع احد شقوقه دون الآخر وفي الوجود
شقوقه واقع فلا يكون ترديداً بل تقسيماً حقيقة والثاني ان يلاحظ المقسم والاقسام على الاجمال المراد بالملاحظة الاجمالية تصور الشيء بوجه كلي صادق
عليه لامن حيث ان خصوصية تغييره بعبارة جامعة للكثرة كما تقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده فيقال وجود كل نوع وجودات افراده فبني هذا
التقسيم المقسم اعني الوجود وكذلك الاقسام لم يلاحظ على وجه الاتيان بل لوحظ بوجه كلي وتغييره بعبارة جامعة للكثرة انما ان يلاحظ الاقسام على الاجمال
دون المقسم كما تقسم الوجود الى وجودات الاشخاص وجود الجوهري والعرض الى وجودات النواحي فيقال الوجود وجودات الاشخاص وجود الجوهري والعرض
وجودات النواحي فبني هذا التقسيم قد لوحظ المقسم على وجه الاتيان ولوحظ الاقسام على وجه الاتيان بل لجامداً فيقال في المقسم لم يلاحظ التفصيل والاقسام
اجمالاً وانما يعكس الثالث وهو ان يلاحظ المقسم على وجه الاتيان والاقسام على وجه التفصيل والاتيان كما تقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده
والشخص فيقال وجود كل نوع وجود ونصفه وشخصه فقد لوحظ المقسم في هذا النحو من التقسيم على وجه الاتيان بل على وجه الاجمال والاقسام لوحظت
على وجه الاتيان ولذا غير المقسم بعبارة جامعة والاقسام بعبارة غير جامعة ولما كان القائل ان يقول انه لا ثبت من وجودات التقسيمات اشتراك
الوجود بين الوجودات اشتراكاً معنوياً اذا الوجه الاول لا يدل الا على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن والجوهري والعرض لا بين جميع النواحي
واستحصاها ودفعه بقوله ولا شك ان اشتراك الوجود بين جميع الوجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انقسام التقسيم الثاني والثالث بان يضم الى
قوله الوجود وجود والواجب والممكن وجود والجوهري والعرض ان وجود الجوهري والعرض وجودات النواحي وهو التقسيم الثالث ثم يضم اليه ان

وجود كل نوع وجودات افراذه وهو الثاني في مثبت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات فان قلته كل كفي النضمام الثاني فقط او الثالث فقط الى الاول
قلت كلاما اعم كفاية النضمام التفسير الثاني فقط فلان كفاية النضمام اليه موقوف على ان ثبت ان وجود الجوهر والعرض لا يمكن الا بوجوده والنوع
يخرج الى النضمام التفسير الثالث فلم يكن النضمام الثاني فقط لانه اذا لم تكن كفاية النضمام التفسير الثالث فقط لانه لو كان يكون وجود الجوهر والاشياء
وجودات الانواع ودرجة وانواعها وجودات الافراد فلا يلزم اشتراك وجود انواعها بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع لا يوجد الا بالوجودات
افراذ فخرج الى النضمام التفسير الثاني فلا بد من النضمام اليه وحصل ايضا بالتقسيم الثالث على الافراد من بدو الامر من غير النضمام شي بان يقال الوجه
وجودات الاشخاص الموجودة كلها والمذكور هنا هو الطريق الاول اذ المقصود ذكر الطرق الاول والثاني فقد ذكرهما الشارح بقوله
وكيفما قسم الوجودات الى الانواع واشتراكها وفي اي في هذا التقسيم نظر لان وجود الكل قبل ان يخرج عن الجزئيات ليس غير وجودات الافراد
او الافراد مشتق من الاشتراك الكلي والاشتراك قبل الاشتراك لا يكون موجودا بوجوه متساوية لوجود المنشأ بل وجوده عين وجود المنشأ وعلى تقدير
ان يكون غير باهوا كما يكون بعد الاشتراك فليس كليا صادقا عليها اذ لا وجود له الا في مرتبة الحكاية الذهنية وهو في هذا النحو من الوجود موجود بوجوه
متساوية لوجود المنشأ فكيف يكون ساوقا على الافراد ومحمولا عليها فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجوهر والعرض الى وجودات الانواع وذلك
لان الكلي قبل اشتراكه عن الجزئيات متحي مصداقا ووجهه فلا يتصور ان يقسم وجوده الى وجودات اولاه بل يقسم ان يكون متساويات الاقسام بوجهه
الاشتراك المتساويين الكلي والافراد بوجه من الوجوه فكيف يصح تقسيمه اليها وبعد اشتراكه عنها له وجود ذهني تخصص بالاضافة اليه ولا يصدق هذا الوجه
على وجودات الافراد اصلا فلا يقسم هذه الوجودات الى وجودات اخرى حتى تتحقق مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية وحل المقسم صدقه وجوب
على الاقسام جوابا بان الحاصل في الذين وان كان له وجود ذهني تخصص بالاضافة اليه لكن المراد بوجوه الجوهر مثلا عند تقسيمه الى اقسامها هذا
المفهوم مع قطع النظر عن تحققه في خصوص الملاحظة الذهنية والحاصل ان المراد بوجوه الجوهر مثلا مفهومه لا صورته القائمة بالذين ولا شك ان
هذا المفهوم صادق على وجودات الجواهر فان كلامنا وجود الجوهر وايضا يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان المقصود تقسيم الوجود الى الوجودات
بمقتضى مرتبة تنازلة من الاجناس الى الانواع حتى ينتهي الى وجودات الاشخاص بل المقصود تقسيمه اليها بتقسيمات متعددة في درجة واحدة كما
شار اليه الشارح قدس سره بان تقسيم الوجود بدرجة الى وجود الواجب ووجود غيره ومرتبة الى وجود الممكن ووجود غيره وكلماتي لما بقي وجود شي
الا فتقسم اليه الوجودات ابتداء فاذا راعى الاحتراز المبني على تقسيم الوجود بتقسيمات مترتبة تنازلة اعني تقسيم الوجود الى وجود الواجب والممكن وتقسيم وجود الممكن
الى وجود الجوهر والعرض وتقسيم وجود الجوهر والعرض الى وجودات الانواع ووجودات الاشخاص اذ لم يعنى في تقسيمه مطلق
الوجود الى الوجودات اضافته الى شيء من الكلمات ثم الى وجود جزئية هذا الجواب كما نادى بعض الزكاة بوجهه غير جامع لمادة الشبهة والسائل ان
يقول ان اراد تقسيم الوجود وقبل ان يخرج عن الجزئيات فهو قد خرج عن غيرتها اصلا وان اراد تقسيمه بعد الاشتراك فهو موجود بوجوه متساوية
لوجوده فلا يصدق عليها فلا يصح تقسيمه اليها سواء كان تقسيمه بتقسيمات مترتبة تنازلة او بتقسيمات مترتبة في درجة واحدة فالجواب الخامس
اشبهته بالجواب الاول فاقدم قوله لان آله لما كان قول الشارح لان تحقيقا لتقسيم ضم شخص الى مشترك فيه شامل لتقسيم المنفصل الى اجزائه
تحليلية لتقسيم المنفصل الى اجزائه لعدم اشتراكه في الاجزاء ضرورة ان لكل لا يصدق على الاجزاء فيها فليس فيها عنصر مختص الى مشترك قال الشارح

التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم وهو تحقيق حقيقة اذا كان المقسوم اى يتقسم متحدا مع الاقسام قبل القسمة وهو بالذات منحصر في تقسيم الكل الى اثنى الى جزئيات اذا امكن الاتفاق بحسب وحدة المهمة متشعبة كانت او نوعية منتسبة الى جزئياتها بغير قيد ومنوعة او متشعبة اليها وهو المراد بقول الشارح نعم مخصص له مشترك في تقسيم المستعمل الواحد الى اجزائه التحليلية ضرورة ان الاجزاء التحليلية تتحقق الكل في المية واحدة الكثرة فنية في هويته بحسب اجزائه تمايزة في الوضع دون الوجود وسواء كان بحسب الفلك او التوابع جزئيا او العقول كليا واما التقسيم الكل الى العرضى الى جزئيات فيقسم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات يعنى ان تقسيم الكل الى العرضى الى جزئيات بالعرض بواسطة اقسام معروضه اليها وكذا التقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات لان العدم وليس متحدا مع الاحاد كون المية الاجتماعية معتبرة في العدم عرضا ودخول الخلف الاحاد واورده عليه بان قبول القسمة الى الاجزاء من خواص الكم مطلقا فمعنى قوله تقسيم الكم المنفصل الى اجزائه تقسيم بالعرض واجب بان حقيقة القسمة لا توجد الا فيكون المقسم والاقسام متحدين بالذات قبل القسمة واما ليس كتحقق القسمة فية بالعرض والجواز واقع في تعريف الكم مطلقا انه يقبل القسمة لذاته فحول على عموم الجواز قوله وقيل آه جواب آخر للسؤال المصدر بقوله لا يقال آه حاصل السؤال المصدر بقوله لا يقال ان تقسيم الوجود الى وجود واجب ووجود ممكن انما هو كونه مشتركا لفظيا بينهما كما ان تقسيم العين الى الفؤارة والباصرة انما هو كونه مشتركا لفظيا بينهما فالوجود لفظ واحد له معان كثيرة وليس معنى واحد مشترك كما بين افراد كثيرة واجاب عنه الشارح اولا بقوله قيمة الوجود آه واثانيا بقوله وقيل آه وحصل ان تقسيم العين الى الفؤارة والباصرة ليس من جهة الاشتراك اللفظي بل انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين والمسمى مشترك معنى تارة جميع المعاني ولولا هذا التاويل لم يكن تقسيمه بل يزيد فيرجع الى الاشتراك المعنوى واذا لم يكن تقسيم العين اليها من جهة الاشتراك اللفظي كيف يقاس عليه حال تقسيم الوجود واغترض عليه الحشى بقوله والظاهر انه غير متوجه على السؤال لان حاصل السؤال ان الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي تقسيم باعتبار تاويله بمسمى لفظ الوجود كما ان العين تقسم كك والتاويل دليل الاشتراك اللفظي للمعنوى وانما تعلم ان هذا بعيدة قال الشارح وح ورواه او حاصله ان الاشتراك المعنوى الذى اثبتته المستدل لا يقطع مادة الاشكال اذ للمتراض ان يقول يجوز ان يكون تقسيم الوجود ايضا بهذا التاويل وهذا النحو من الاشتراك المعنوى اثبتت المقصود اعنى تحقق المعنى الواحد الذى يشترك فيه الموجودات باسرها قوله سواء كان آه هذا التقسيم بالنسبة الى الافراد وقد علم الحشى بالنسبة الى الحقيقة فقال وسواء كان حقيقة حقيقة نوعية او حقيقة جنسية وسواء كان حقيقة ذاتية كبحسب الافراد او عرضية كبحسبها او ذاتية لبعدها وعرضية لبعدها قوله الوجه الثالث آه محصله ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن المفهوم الوجود واحدا لطل الحصر العقلى بين الوجود والعدم فانما اقلنا زيدا ما موجود او معدوم لم يزد العقل بالانحصار فيها لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى قصد بل موجودا بمعنى آخر واورده عليه ان الحاجة الى اخذ وحدة العدم بل اخذ وحدة العدم مستدرك لادخل له في الاستدلال اذ على تقدير تعدد يكون ابتداء الحصر بطرح يحصل احتمال آخر وهو ان يكون شئ معدوما بعدم آخر فيقال في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فيزيد احتمال الحصر واعتدلت عنه الشارح في حواشيه شرح التجربة القامع بان طرقي الحصر على تقدير وحدة العدم تعدد الوجود العدم المطلق والوجود الخاص من قبيل الحصر العقلى بينهما لاحتمال وجود آخر اى لاحتمال كون زيد مثلاً موجوداً بوجود آخر سوى الوجود الذى قصد الحصر به وبين العدم وعلى تقدير تعددهما احاط في الحصر الوجود الخاص والطرف الآخر العدم بمعنى سلب هذا الوجود فيحصل الحصر العقلى بينهما اذ لا يتصور ان الحصر على شئ

وسلب الاستمالة ارتفاع التقديرات وانت تعلم اننا نجزم بالحصر في الوجود والعدم في قولنا الشيء اما موجود او معدوم من غير ان تصور العدم بهذا
 المعنى اي بمعنى سلب الوجود والخاص فان قولنا زيدا موجود او معدوم نجزم بالحصر فيه من غير ان تصور العدم بمعنى سلب الوجود والخاص فاعلم ان
 العدم بهذا المعنى خارج عن الحصر فلا يكون الحصر عقليا الا ترى ان من قال ان معنى العدم غير مضاف الى الوجود مطلقا فكيف به اي بالحصر في الوجود
 والعدم مع ان العدم عند غير مضاف الى الوجود فعلم ان الجزم بالحصر في الوجود والعدم لا يتوقف على تصور العدم بهذا المعنى ويرى عليه
 ان غرض الشارح ان على تقدير ان يكون العدم متعدد اكل عدم رفع لما يقابل من الوجود والحصر في الشيء ورفعه عقليا ليس بينهما واسطة اصلا
 وهذه المقدمة ليست واسطة وقولنا اننا نجزم به ان اراد به اننا نجزم بالحصر وان لم يتصور العدم من حيث انه رفع للوجود فهو باطل اذا الجزم بالحصر
 لا يمكن الا اذا تصور الشيء ورفعه بما هو كذا وان اراد به اننا نجزم بالحصر وان لم يتصور العدم بهذا المعنى على سبيل التفصيل بل يكفي تصور الاجزاء
 فعلى تقدير تسليم كلام الشارح ايضا فانه ايضا رفع للوجود والخاص او الابلال ليس الا التفصيل المتعبد في حقيقة الموجود بالوجود والخاص الآخر
 لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص لانه ليس رفعه فاعلم ان المعدومية بعد آخر لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص وكذا لا ينافي الموجودية بالوجود
 الخاص الذي ليس مرفوعه فان قيل اذا تصور العدم اجمالا لم يعلم انه سلب لئلا الوجود والخاص فجزء من شيء عن الوجود والخاص وهذا العدم الخاص
 يقال على تقدير اشتراك الوجود والعدم ايضا بطل الحصر فلم يعلم عند تصوره اجمالا انه مضاف الى الوجود فان قلت انه من المعلوم انه ايضا
 الا الى الوجود يقال فقد حصل الجزم بالحصر بواسطة هذه المقدمة فلا يكون عقليا والحق ان الجزم بالحصر ليس بواسطة العلم بان هذا رفعه بل
 الرفع والمرفوع من شأنهما ان يجرى مجرى تصورهما اجمالا كيمتكان ولا يرتفعان وهذا هو الحصر العقلي كذا اذا بعض الكا برقة والسرفيه اى في
 حصول الجزم بالحصر من غير ان يتصور العدم بسلب هذا الوجود وان الوجود صورة واحدة ولا عدم صورتين اجمالية غير متعبد فيها للاضافة
 ويعبر عنه بالفارسية نيتى وتفصيلية معتبرة في الاضافة الى الوجود ومناط هذا الحكم اى مناط الجزم بالحصر في الوجود والعدم ليس الا الصورة
 الاولى دون الثانية فعلى ما ذكره الشارح لا يكون الحصر عقليا لانه جعل مناط الجزم بالحصر بصورة الثانية فلم يكن الحصر هنا على تقدير كونها متعبد
 عقليا لان تصور العدم بهذا النحو اى بالمعنى التفصيلي خارج عن تصور ط في الحصر كما ان تصور الانسان بالكلية في قولنا الشيء اما انسان او
 ليس بالانسان خارج عن تصور ط في الحصر في الانسان والاداسان قد عرفت اتفاق العدم سواء اخذت بطل او مفصلا رفع للوجود قطعا والحصر في
 التفصيلين ضرورى مع ان السلب ان كان متعدد اى نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود والخاص يعود الاشكال بمعنى لو كان السلب
 متعدد اى نفسه مع قطع النظر عن اضافة الى الوجود ويعود الاشكال عدم بقا بالحصر العقلي في قولنا الشيء اما موجود او معدوم كما كان عند اخذ صورة
 العدم فيكون اخذ وحدة العدم مستحكما لا محال ان يكون الشيء موجودا الوجود آخرا وسلوا بسلبه لا غير غير السلب الذي قصد الحصر به
 الوجود ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده اى الى وجوده هذا الشيء ورافعا له من غير ان يدخل الاضافة فيه فلا حاجة الى اعتبار وحدة العدم فهو
 نظرا على تقدير تعدد مفهوم العدم يجوز ان لا يكون كل عدم صالحا للاضافة الى وجود خاص رافع لفكره نقيضا له دون غيره من الاعداد
 فلما بطل الحصر العقلي وان كان العدم واحدا في نفسه متعدد بحسب الاضافة الى الوجود يلزم خلاف المفروض اذ المفروض تعدد ذلك
 التعدد اى التعدد بحسب الاضافة لا ينافي وحدته في نفسه فيكون العدم واحدا مع فرض تعدده لا يقال فيقيم من العدم على تقدير تعدده

العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا المحصر على ذلك تقدير الوجود الخاص والعدم الخاص وهو متقابل فيكون محصرا عقليا اذ لا يتصور
 مخلوع شيئا ونقيضه لانا نقول المحصر العقلي عبارة عما يجزئ العقل فنيجرحه وتصوّر الطرفين بل بالنظر الى شئ آخر يجزئ المحصر العقلي الى تعدد الوجود
 وتكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا المحصر عقليا وفيه ما فافا وبعض الكاثير ان تقصود المقترض ان العدم الخاص مقابل الوجود الخاص فتعوض
 له المحصرين الشئ ونقيضه ضروري اولى لان التناقض واسطتي اثبات المحصر فتعده العدم لم يكن طرفا المحصر الا الوجود الخاص والعدم
 الخاص والمحصرين ثابتا بل ارب فلا بد من اخذ وحدة العدم فلا استدراك واليقوم ما ذكره لم يبق المحصرين الايجاب والسلب التناقضين
 عقليا واغرض عليا على الشارح شارج التجريد الجدي بانه لا معنى للعدم الا ما ياتي في جميع الوجودات اعلم انه قال شارح التجريد مقترضا على الشارح
 ان المحصر العقلي هو الوجود النظر اليه يجزئ بالانحصار وهذا كجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي الشئ لا يكون موجودا لوجود غيره ولا
 بعدم غيره واذا قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا لوجوده الخاص بل كان نفس
 فاذا وجد زيد بوجوه آخر وعدم لعدم آخر صدق انه ليس موجودا لوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزئ بالانحصار
 في قولنا الشئ اما موجود بوجوه الخاص واما ليس موجودا لوجوده الخاص فلا يجزئ العقل بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوه الخاص واما
 معدوم بعدمه الخاص الابد لا ملاحظة لماك المقدمة الاجنبية فلا يكون محصرا عقليا اذ كلامه فقد حل العدم على ما ياتي في جميع الوجودات وذلك لان
 ادعى ان زيد معدوم بعدمه الخاص ليس في معنى ليس موجودا لوجوده الخاص واستدل عليه بانه ان وجد بوجوه آخر وعدم لعدم آخر
 صدق انه ليس موجودا لوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص وذلك لان العدم مفهوم لا يجتمع مع الوجود اسلا فلو وجد زيد بوجوه
 آخر لم يصدق انه معدوم بعدمه الخاص مع انه يصدق انه ليس موجودا لوجوده الخاص فالوجود بوجوه آخر ليس متناقضا لسلب وجوده
 بل انما ياتي في سلب جميع الوجودات ولذا لو قال احد زيد معدوم ثم يقول موجود بوجوه آخر نسب العقل الى التناقض وذلك لعدم من العدم
 معنى ياتي في جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا في جميع المليات المعدومة ومتعددا بحسب تعدد ما لا يكون التزديد بينه وبين الوجود الخاص
 حاصرا لا احتمال ان يكون موجودا بوجوه آخر سوى هذا الوجود الخاص فلا حاجة الى اخذ وحدة العدم وانت جدير بان معنى العدم سلب الوجود وهو
 المتبادر منه والمتعارف عند الجمهور فيكون معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضادا الى الوجود وسلب الوجود الخاص فيكون العدم
 الخاص سلبا للوجود الخاص وهو لا ياتي في الوجود الا كما قال الشارح بل انما ياتي في هذا الوجود فمادكرة شارح التجريد من معنى العدم وهو انما ياتي
 جميع الوجودات بمعنى على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص بل معناه انما ياتي في جميع الوجودات فافهم العدم في الدليل
 بالمعنى الذي ليس هو معناه عند الجمهور او معناه عند الجمهور العدم انضاف الى الوجود المنافي له وقد اخذ في الدليل ليس مفهوم
 غير مضاف وادعى ان هذا المعنى نفس ذاته متناف للوجودات باسرها وفي حكم اخذ المقدمة الاخرى وهي ان العدم عبارة عما ياتي في جميع
 الوجودات وبه يتكلف تقريره وتصوير تقريره آخر والاصل ان المتبادر من العدم سلب الوجود فيكون العدم الخاص سلبا للوجود الخاص وهو
 لا ياتي في الوجود الا بوجوه اخرى غير سلب المضاف الى الوجود كما هو ظاهر كلام شارح التجريد فلو لم يكن معناه عند الجمهور ولا ياتي
 من لفظ العدم ومتنافيه لجميع الوجودات انما هو اخذ مضافا الى الوجود المطلق فافهم العدم في الدليل بهذا المعنى الذي ليس هو معناه عند

الجمهور في حكمه مقدمة اخرى وبخلاف تقرير الدليل فلا يرد الاعتراض على ما عترض عليه ومن قوله فخذ العدم أو توجب ما قال الحق القدر
 في الماشية الحقيقية ان ما ذكره الشارح ليس اختصار الدليل بل ترك المقدمات عنى وحدة العدم واستعمال المقدمات اخرى ممكن كما يظهر من
 التقرير حيث اخذ فيه ان الحقول من العدم معنى لا يباح شيئا من الوجودات فلا استدراك في أصل الدليل اذ يرد عليه ان نفس اللفظ بيان
 المراد منه ليس اخذ مقدمة اخرى حتى يكون بمقابله وحدة العدم في التقرير الآخر ومحصل التوجيه ان اخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي
 ليس هو معناه عند الجمهور وان لم يكن اخذ مقدمة اخرى للكتفي حكم اخذ مقدمة اخرى اذ بخلاف تقريره ثم يمكن تقرير الدليل على وجه يدل
 على اشتراك الوجود والعدم معاً بان الوجود مقابل العدم تقابل الايجاب والسلب اذ المحصر العقلي لا يتاقي الا به ولو كان احد المتقابلين
 متعدد اذ وان الآخر لم يحصل التزويد الخاص بينهما فلم يبق المحصر عقلياً فلا بد ان يوجد كل من المتقابلين واحداً وفيه ان هذا ايضا انما يتم اذا اخذ
 وحدة العدم ثم اجري الدليل في وحدة الوجود واخذ وحدة الوجود ثم اجري في وحدة العدم اذ على تقدير تعدد ما يمتثل المحصر كما علمت فقل
 ويمكن تقرير الدليل بان الوجود مناقض للعدم وكذا العدم مناقض للوجود والتناقض مفهوم واحد لازم للتناقضين فكذا التناقض اى
 كذا اكل واحد من التناقضين معنى الوجود والعدم يكون واحداً لا سترام وحدة اللازم وحدة المعلوم وفيه ان كون مفهوم التناقض واحداً شيئاً
 في جيز المنع لجواز ان يكون للعدم مع وجود مناقضة ومع وجود آخر مناقضة اخرى وكونه واحداً نوعياً وان كان مسلماً لكنه لا يجب كون التناقض
 واحداً لجواز ان يكون التناقض شيئاً متعدد وحقائق حصته من التناقض بينه وبين واحد من مناقضه وحصته اخرى بينه وبين مناقض
 وربما يقرر الدليل بان كلام من الوجود والعدم مناقض للآخر وحدة احد التناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون
 الا بين مفهومين اعلم ان اثبت بهذا الدليل وحدة الوجود فلا بد من اخذ وحدة العدم بان يقال مفهوم العدم واحد وهو مناقض للوجود ووحدة احد
 التناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر فيكون للوجود والعدم معنى واحد وان اثبت به وحدة العدم فلا بد من اخذ وحدة الوجود وفيقال مفهوم
 الوجود واحد وهو مناقض للعدم ووحدة احد التناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين يمكن
 للعدم ايقع معنى واحد واستل على وجوب كون التناقض بين المفهومين بقوله ولو لم يكن احدهما واحداً لكان يكون متعدد مع وحدة الآخر فقل
 العقلي بينهما يعنى لو كان احد التناقضين واحداً والآخر متعدد البطل المحصر العقلي بين التناقضين لجواز ارتفاع الشئ واحد من نقيضه مع بقاء
 النقيض الآخر وكذا يجوز ارتفاع هذا النقيض مع بقاء النقيض الاول وههنا شك مشهور وهو ان العدم نقيض الوجود ولانه رفعه ورفع كل شئ
 نقيض له فيكون الوجود والعدم نقيضاً له فان كون احد المفهومين نقيضاً للآخر يستلزم كون الآخر نقيضاً له وعدم العدم العدم ايقع نقيض للعدم لانه رفعه
 فخذ تحقق نقيض الوجود ووحدة العدم وليس الثاني عين الاول لان تصور الاشئ في موقف على تصور العدم بخلاف الاول فالجواب ما قال
 الحق الدواني في حاشي شخ التجريد ان العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضاً له بهذا الاعتبار
 في قوة السالبة السالبة المحمول وهى ليست نقيضاً للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ معنى ثبوت سلب
 الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول وكون الوجود الذي هو
 في قوة الموجبة وقوله كذا المحصر الحق الدواني كون المرفوع نقيضاً للرفع بنه على ان نقيض كل شئ رفعه وهذا ليس بشئ لانهم قد اصرحوا على

من التناقض يكون من الجانبين فتأمل قوله قلنا انه محصل الاعتراض انه انما يبطل المحصر العقلي لانه لا يمكن ان يكون محصورا بوجوه وخصائص من جنس واحد
 المتعددة واما اذا اريد به بالصدق عليه الوجود فلا ادفع بصير المعنى للمعجود باحدى الوجودات او لمين موجودا اصلا ولا ريب في كونه محصورا
 عقليا وحاصل الجواب انه لا يكون المحصر بل اخطأ لفظ الوجود وادخلناه فلا يكون محصورا عقليا بل مستقرا في ابعاد الوضع مختلفا بحسب اختلاف
 وذلك لان مال هذا المحصر ان شئ اما ان يكون موجودا باحدى المعاني التي وضع لفظ الوجود بانها لا اول ذلك مما يتغير بان يفرض لفظ الوجود
 موضوعا لا قل من تلك المعاني او لاكثر منها فيلزم تغير اللفظ في كونه موجودا او معدوما مجردا وتغير الاوضاع وهذا بطا وادور وعليه لا بد ان يكون
 ان يكون المحصر بل اخطأ احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة اطلاق لفظ الوجود وعليه فان هذا المفهوم شامل للجميع ولو على البدلية وهذا
 غير مناف للاشتراك اللفظي وثانيا بان لم يلاحظ في هذا المحصر اللفظ ولا الوضع فلا معنى لقول الشارح في كان المحصر بل اخطأ اللفظ وادخلناه
 هنا محشى بقوله وجوده كمال معينين الاول الفرق والتشديد من الوجود والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود والمعنى الاول يستلزم الاشتراك المعنى
 ضرورة ان عرفنا بالصدق على جميع افراد على سبيل البدلية فيكون له طبيعة كلية يصدق عليها على وجب الاجتماع ايضا كما يتحقق من قبل فيكون
 الوجود مشتركا معنويا بين الوجودات على سبيل الاجتماع فانزع الايراد الاول او قد ثبت الاشتراك المعنوي واللفظي الثاني يوجب ملاحظة اللفظ
 ووضعه فانزع الايراد الثاني ولما كان الاول يستلزم المدعى يعني الاشتراك المعنوي حله اي حل الشارح الوجود والواقع في كلام المورد على اللفظ
 الثاني وهو ما يطلق عليه لفظ الوجود واجاب بحسب ما دللنا عليه الى الجواب بحسب المعنى الاول كما لا يخفى قوله اوله اذ علم انه لما ثبت الشارح اشتراك
 الوجود بين الموجودين اشتراكا معنويا اراد محشى ان ثبت اشتراك الوجود بين المعدومين فقال ولعلم بالضرورة ايضاً ان بين الوجود
 والمعدوم من الاشتراك في السلب في الاعيان وليس بين الوجود والمعدوم فالعدم ايضاً مشترك معنوي كما ان الوجود مشترك معنوي قوله
 فلم يتميز الواجب عن الممكن اذ اى يصدق الواجب والممكن على شئ واحد باعتبار الوجودين ولما يكون متممة للوجود الهائمية عقلية لان قيمته
 العقلية عبارة عما يكون الانفصال فيما بين الاقسام حقيقيا فكون الاقسام فيها متباينة غير متممة في شئ واحد ان قيل كون الشئ الواحد
 موجودا بوجودين باطل قطعاً فبطلان القسم العقلية على هذا الاحتمال الباطل غير متبع يقال كون الشئ موجودا بوجودين وان كان متمما للممكن
 توقف القسم عليه في ان لو تم عقلية ضرورة ان بطلان كون الشئ موجودا بوجودين مقدمة اجنبية لا دخل لها في المحصر العقلي وابتداء المحصر العقلي
 على المقدمة الاجنبية في كون القسم عقلية وبسبب الجواب فان الجواب مبني على بطلان كون الشئ موجودا بوجودين وظاهر ان هذه مقدمة
 اجنبية لا دخل لها في القسم العقلية وابتداء القسم على المقدمة الاجنبية في كونها عقلية فبطلان بعض الاكابر قد ان كون القسم عقلية
 لا يجوز احوال اجتماع الاقسام وارتفاعها ولو احوالاً باطلاً غير ظاهر كيف وجب احوال ضروري الطرفين باق وان كان محصوراً باحدى النقطتين
 فلا بد من ان يراوكونا عقلية كونها بدلية عن العقل وهذا لا ينافي قيام احوال باطل عن العقل ضرورة قوله وهذا السخا فتأه اعترض عليه
 بان الظاهر ان علمه احوال في ان الحق عدم الاشتراك اللفظي وجب يكون من ذهب من يقول بكونه مشتركاً عقليا بين الجميع اخف عنه والافضل
 بين الواجب والممكن في ذلك فليس تحكما حتى يكون سببا للسخا فتأه واجاب عنه محشى بقوله لعلنا اذا ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه
 ببعض الوجودات اى الملكات تخفيف في نفسه لكونه تخصيصاً بالاختصاص اذا ثبت المعنى العام للوجود ثم الحكم بكونه عاماً في الملكات ودون

واجب تكلم بالفرق بين الواجب والممكن بان الوجود مشترك معنوي بين الممكنات وشترك فاعلى مناد بين الواجب خفيف جدا ونهف من قلبي هذا المعنى
بالكيفية كما ذهب اليه من يقول بالاشتراك الفعلي بين الجميع قال بعض تافه كلام لمشي بان الحكماء ذهبوا الى ان وجود الواجب تعالى عين ذاته و
الممكنات زائدا على ذاته وامتداد مشترك بينهما فالوجود والواجب والامكان متباينان غير متشاكسين الا في اللفظ فالمذهب الذي نقل عن لكشي
بعينه ذهب الحكماء من انهم يرون الاشتراك اللفظي ويتبدلون اشتراكه بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا كما ذكر في الشرح في اول المقصد
فالاعتقاد على مذهب الحكماء نسبة الشاكلة الى مذهب لكشي كما وقع في المتن والشرح في غير موضع ثم اجاب عنه بان المفهوم من الوجود معنى انشائي
جدا لا يخرج عنه الخاصية سببية وهو مشترك بين الموجودات كلها ومعنى كونه عينا في الواجب تعالى انه بنفس ذاته مصداق حل ذلك المعنى
الانشائي من غير اعتبار خاصية زائدة كما يقال التقدم والتأخر عين الزمان بمعنى ان مصداق كلهما نفس ذات الزمان وهو حاصل في الواجب
تعالى بالنسبة الى الوجود المصدري وذلك يعني الانشائي زائدا في الممكن بمعنى ان مصداق حله لا يكون نفس الذات بل من حيث الاستعداد
الى الجاهل فالحكماء يقدرون بالاشتراك ذلك يعني الانشائي بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا سنوياع القول بان عين في الواجب
وزائدا في الممكن يعني الذي ذكره وانت تعلم ان الوجود يطلق على اثنين الاول المعنى المصدري الانشائي والثاني مصداقه ونشأ انشاعه فالاول
الارباب في اشتراك بين الواجب والممكن يعني ان المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية يستعمل في جميع المعاني واجبة كانت او ممكنة على السواء
وهو المعنى الثاني في الوجود الواجب بنفس ذاته وفي الممكن امر زائد على ذاته على ما هو مشهور اذا لم يكن عنه هم لا يكون مصداقا للوجود المصدري ونشأ
الانشاع بالقيام امر بانه وليس الكلام ههنا في الوجود المصدري بل في مصداقه ونشأ انشاعه والارباب ان وجود الواجب بهذا المعنى في واقع
الوجود والممكن عندهم من شدة تلامهم يقولون الوجود حقيقة ان احدهما عين الواجب سبحانه والثانية امر مشترك بين الممكنات برهنتها وهذا هو
الكشي فلما وجدنا له عليه والاعتقاد على مذهب الحكماء كما وقع من الشارح قوله فانخصرت آه الاحتمالات العقلية ههنا بالنظر الى كون الوجود
نفس المهيته في الواجب والممكن جميعا وجزءا كما يكون زائدا فيها او كونه نفس المهيته في الواجب وجزءا في الممكن او بالعكس وكوجوب المهيته في
الواجب وزائدا عليها في الممكن وبالعكس تسعة والمذهب المعتد به انما هو الاول كونه عين المهيته في الواجب والممكن جميعا واختاره الشيخ
الاشعري والثاني كونه زائدا في الواجب والممكن جميعا وهو مذهب الحكماء والثالث كونه عينا في الواجب وزائدا في الممكن وقد اختاره الحكماء
المشاورون لتحقيق في هذا المقام ان الوجود قد يطلق ويراد به معناه المصدري وهو مفهوم بديهي يتصوره كل احد يعبر عنه بالفارسية سببية
وهو معنى اعتباري لا يمكن ان يكون عينا شئ من الموجودات سوى نفسه ولكنه معنى اعتباري لا يتحقق له بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون
ذلك المعنى مصداقا للوجودية الاشياء ومصحح الانشاع الموجودية عنها وقد يطلق ويراد به مصداق هذا المعنى الانشائي ونشأ انشاعه وهو متحقق
في نفس الامر لا فرض فافرض وانشاع متفرع والا لكان موجودية الاشياء باعتبار المعبر عنها سفسطة فاما ان يكون نشأ انشاع هذا المقدم
بمصداق حله نفس المهيته التي تميزه هو منها بلان يادوة اعطيهما في الواقع وبلا عرض حيثية اما في نفس الامر او يكون مصداق حله ونشأ
ان انشاعه امر زائد على المهيته باعتبارها في نفس الامر سواء كان منضمها الى المهيته او متفرعا عنها والثاني بطرعا اما لا فخلان فلان الامر لا
لهما ان يتحقق في مرتبة نفس المهيته فيكون عين المهيته وفاتيا من ذاتها تافه لا يكون عارضا لما في نفس الامر ولا زائدا عليها في الواقع ولا

بمعنى مهيته الوجودية

في مرتبة نفس المهيئة فيكون عارضا لما بعد تلك المرتبة ولو بعدية بالذات فان العارض اي عارض كان لا بد وان يتعارض مع مرتبة
المعروض فالمهيئة في تلك المرتبة المتقدمة على عروض هذا العارض اما ذات او ليست شيئا اصلا على الثاني لا يكون مصداقاً لمثل نفسها ذاتياً
عليها ايضاً وعلى الاول يلزم كونها مصداقاً للوجود قبل عروضه لكونها مصداقاً للكون فلا يكون ذلك الامر انما هو المصداق المطابق للوجود
لا يقال يجوز ان يكون ذلك الامر منفصلاً عن المهيئة لانا نقول على هذا التقدير اما ان يكون منشأ نزاع الوجود عن المهيئة علاقة وارتباطاً
بينها وبين ذلك المنفصل والا على الثاني لا يعقل انتزاع الوجود عن الحقيقة بل انما يتزعزع الوجود عن ذلك المنفصل فلا يكون المهيئة موجودة دونها
الكلام في منشأ انتزاع الوجود عن ذلك المنفصل وعلى الاول تبين القول ان منشأ انتزاع الوجود ذات الحقائق وانفسها بل بالزيادة
امر عليها اصلاً واما انما نيا فلان الوجود لو كان عارضاً للمهيئة في الواقع كان له قيام بالمهيئة اما انضماماً او انتزاعاً فيكون الوجود عارضاً للمهيئة
موضوعاً فيلزم تقدم المهيئة عليه بالوجود ضرورة تقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهيئة موجودة قبل عروض الوجود لهما والموضوع
لا بد وان يكون شيئاً متصلاً قائماً بالفعل قبل ان يقوم به العرض الذي هو بالقياس اليه موضوع كما صح به اشيع في قائلين بياس الشفاه
والاسيل في نفى عرضيته مع القول بكونه قائماً بالمهيئة اذ على هذا التقدير يكون حالاً فيها انما اعتبارها في نفس الامر فلا اقل من ان يكون حاله
بالقياس اليها حال الاعراض الانتزاعية بالقياس الى موضوعاتها واما انشا فلانه على تقدير عروضة للمهيئة اما ان يكون عروضة لها انضماماً
وهو بدوي الاستحالة لهما انتزاعاً فيلزم كونه موجوداً بالوجود والمهيئة وهذا عارضاً في نفسه بالضرب استحيالاً اما ان يكون الوجود لو كان قائماً
بالمهيئة يكون شخصاً مستفاداً من شخص محله ضرورة ان شخص الحال فرع تشخص المحل فيكون المحل شخصاً قبل وجوده مع ان الوجود و تشخص
تساوقان لا يقال قيام الوجود بالمهيئة من حيث هي كما صح المحقق الطوسي لانا نقول لا يخلو اما ان يراود بالمهيئة من حيث هي اي
نفس المهيئة بل امر لا بد في تلك المرتبة لا بد وان تكون ذاتاً فالأفلا معنى لقيام الوجود وبها فتكون مصداقاً للوجود ايضاً كما عرفت واما
ان يراودها المهيئة المعروضة لتلك الحثية في الذهن بان يكون تلك الحثية قيد العروض الوجود او شرطاً لقيام الوجود وبها او يكون
طرف قيام الوجود وبها هو الحاط بالذهني فغني ان موجودية المهيئة ليست عبارة عن كونها معروضة بحثية ذهنية او مشروطة بحثية ذهنية
ولامنوطه بالحاط بالذهني ضرورة ان موجودية المهيئات ليست بلحاطاً لا حظاً في الكلام في مرتبة الحكاية الذهنية بل في الصفات المهيئة
بالوجود في نفس الامر وايضاً معنى الوجود الذي يعصف به الذهن المهيئة في مرتبة الحكاية قائم بالذهن لا بالمهيئة وهذا ظهر ان ما زعم اكثر
المتأخرين ان معنى قولهم الوجود لا بد على المهيئة انه لا بد عليها في الذهن لا في الاعيان ليس له معنى محصل وثبت ان ما هو منشأ انتزاع
الوجود والمصدر في مصداقه ليس عارضاً للمهيئة في نفس الامر قائماً بها في الواقع انضماماً او انتزاعاً وليس المهيئة مرتبة في نفس الامر
تكون فيها عارضة عن كونها مصداقاً للوجود ولا بد للعروض في نفس الامر ان يكون الذات المعروض مرتبة لا يكون فيها مصداقاً لمثل
العارض وصحة انتزاع الوجود عن المهيئة لا يستلزم كونه من عوارض المهيئة بل لا بد في كون المتزعزع عن عوارض المتزعزع عنه ان لا يكون المتزعزع
حكاية عن نفس الذات وقد تحقق ان الوجود حكاية نفس الذات والحكي عنه هي نفس الذات بل بالزيادة امر عليها فخاله بالقياس الى الذات
حال الذي بالقياس اليها بل متفاوت اصلاً واما قال صاحب الاقبح لمبين ان ذات الموضوع في محل الذاتيات يستقل بمصداقية العمل

مع عزل النظر عن اية حشيتية كانت غير اذ احسن الوجود بمصادقة نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلية بها فانها قد تفرقت
بضرورة او برهان صحيح حمل الوجود وقطع وبرايقه والى الحكم بما مشاهد ترتيب اتنا المهيمنة عليها فاني تفرق ان ما هو مصداق الحمل تحقق فيكم بصورة الحمل
لان ترتيب الاتا ومصادق الحمل ايضا تفرق فارق حمل الذاتيات من تلك البجته ليس بشي اما اولها فلان ان اراد يكون الذات الموضوع في حمل الذاتيات
مستقلة بمصادقة الحمل مع عزل النظر عن اية حشيتية كانت غير لان ذاتها سواء كانت مجعولة متفردة ام لا مستقلة بمصادقة حمل الذاتيات عليها فلا يخفى
بطلانه فان الذات المكملة قبل الجعل والتفرد لا شي محض لما يمكن ان يصديق عليها اهل الجاي اصل وان اراد به ان ذاته بعد الجعولة والتفرد مستقلة
بمصادقة حمل الذاتيات عليها من دون زيادة او منسليم لكن الذات حين تقرر او جعلها مستقلة بمصادقة حمل الوجود عليها ايضا فلان زيادة امر عليها اما
ثانيا فلان قوله واما حمل الوجود واه ان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود وليس نفس ذات الموضوع سواء كانت متفردة ومجعولة او لم يكن منسليم
لكن لما يمكن ان يكون مصداق حمل الذاتيات ايضا نفس الذات سواء كانت مجعولة او لم يكن وان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود وليس
نفس ذات الموضوع المتفردة فهو بطم ضرورة ان حمل الوجود لا ينافك عن الذات المتفردة من حيث هي واما ثانيا فلان قوله بل باعتبار جاعلية
العله لمان ان المراد به ان جاعلية العلة معتبرة في مصداق الوجود وان تكون حشيتية تقييدية في مصداقه فلا يخفى بطلانه لان تلك الحشيتية متاخرة
عن مصداق الوجود قطعاً وان المراد به ان جاعلية العلة حشيتية تعليلية لمصادقة فان معنى به انما علة لمصادقة مصداقه في نفس الامر فلا شك
ايضا في مصداقه نفس الذات المتفردة ومصادقتها ليس امر اذا ما عليها حتى يكون لها حلة ورا علة نفس الذات وان المراد به ان اعتبار جاعلية
العله بما حشيتية تعليلية لمصادقة في لحاظ العقل فهذا ايضا باطل اذ كثرة اتيان الوجود عن الهيئات ويصدق بحملها عليها من دون حلة
تلك الحشيتية مع انه لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود ومصادق الذاتيات تتحقق بذه الحشيتية في مصداق الذاتيات ايضا فالحق ان مصداق الوجود
المصدرى ومنشأ انشراحه نفس المهيمنة سواء كانت المهيمنة واجبة او ممكنة والفرق ان الحقيقة الواجبة غير مجعولة والحقيقة الممكنة مجعولة لا ما يتوهم ان
مصادق الوجود في المهيمنة الممكنة حشيتية استنادا الى الجاهل وفي الواجب ذاته بذاته اذ هذه الحشيتية متاخرة عن مصداق الوجود ولوا صطلح على ان
لا يطلق على ما يكون مصداق الوجود في نفس الذات بالجعل ان مصداقه عليها ويطبق على ما يكون مصداقه نفس الذات بنفسها ان عينها فلا
يشأته فيكون لا يجدي نفعاً ان لا يفرق على هذا ان لا يكون شي مع الممكنات عين ذاته كما لا يخفى وليس المراد بعينية الوجود وزيادته حلة على الموجود
حلا او ليا وان شافوا هذا الحمل لما هو المشهور في اصطلاح المنطق من ان ما يكون محمولا على اشي محمولا يكون عينية ولا يكون محمولا عليه بل ان الحمل
يكون زائدا عليه ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود والمصدرى عين الحقيقة الواجبة والممكنة سوى نفسه فكيف يتصور النزاع في ان الوجود
عين في الهيئات كلها او عين في الواجب وزائد في الممكن او الوجود بالمعنى المصدرى لا يمكن ان يكون عيناً حقيقة من الوقايق بالحمل الاول بل هو
متماي من العينية والزيادة بها حلة عليه حلا بالذات وحلا بالعرض فاما يكون محمولا على اشي محلا بالذات يكون عينا له وما يكون محمولا عليه حلا بالعرض
يكون زائدا عليه ومعناه له وبالجملة معنى عينية الوجود وشي غير وليس هو ان الوجود المصدرى عينية لا معنى ان تفرق لا يصح ان يكون عينا لشي
من الحقائق بل معنى عينية الوجود وشي ان مصداق الوجود المصدرى ومنشأ انشراحه نفس ذات اشي بل انضمام امر وزيادة حشيتية ومعنى كونه زائدا
عليها ان مصداقه ليس نفس ذاته بل شي منضم اليها وانتمتع عنها واعلم ان مصداق حمل عبارة عن كون الموضوع بحسب وجوده وانما يرجي ان الذات

بمعية يصح عنه الحكمية فان كان نفس ذات الموضوع ملائمة لموضوعه او ما جازية حقيقة مصداق المحل فالحكم الحكمي ومنه حمل بالذات كما قال الحكم بالذات ان يكون
 مصداق المحل نفس ذات الموضوع من حيث هي بلا عرض حقيقة زائدة اصلا كما في كل الذات والذاتيات والواجب على ما يقتضيه او مصداق الموجود
 نفس الذات المتوفرة لا امر زائد يقوم بها انضماما او اشتراكا وان لم يكن نفس ذات الموضوع مصداق المحل بل يكون المصداق اعتبارا امر اخر مما
 يكون المحل الحكمي ومنه حملا بالعرض كما قال والحكم بالعرض ان يكون مصداق المحل خارجا عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حقيقة ما خذوة
 منها سواء كانت انضمامية او اشتراكية كما في كل الوجود وعلى تقدير كونه زائدا ولا يدري وجبا فاما وبعض الحكم الكبرية هذا انما يتأني على راي من حمل
 الوجود الحقيقي امر متروكا على راي من جعله امر انضماما او مضافا وان كان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ التحمل كما في كل الاوصاف
 العينية الانضمامية فيكون كل الوجود على تقدير كونه صفة انضمامية من قبيل حمل الاوصاف العينية كالسواد والبياض مثلا على موصوفات متروكا
 ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر اخر مباين لهما ومتاخر بينهما كما في كل الاضافيات مثل الفرق والتحت وغيرهما فان مصداق
 حملها ذات الموضوع مع ملاحظة امر اخر مباين واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لعدم مصداقه كما في كل العدميات
 كعدم البصر فان مصداق حملها ذات الموضوع مع ملاحظة امر اخر زائد عليه بانه غير مصداق كل الوجود وعلى تقدير العينية ذات الامر
 من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذاتها مع حقيقة زائدة عليها كحقيقة استناده الى الجاهل وحقيقة صدور الامر عنه اعلم ان المصداق قد يطلق بزيادة
 به ما يوجب الحكمي عنه وقد يطلق ويراد به على مطابق المحل على علة الحكمي عنه في الواقع وقد يطلق ويراد به على صدق الحكمية في المحل
 فمصدق كل الوجود بالمعنى الاول نفس المهيئة بل امر زائد عليها يقوم بها انضماما او اشتراكا كما عرفت في الدرس السابق ولا يمكن ان يؤخذ حقيقة الاستناد
 او الصدور معتبرة في مصداق الوجود بهذا المعنى لان هذه الحقيقة ان كانت تقيدية كانت متاخرة عن مصداق الوجود لان كل حقيقة انضمامية
 او اشتراكية يوجب سبق الوجود عليها ضرورة ان وجود الصفة فرع وجود الموصوف وان كانت تعليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود فيكون
 مصداق الوجود ونفس المهيئة فيكون الوجود وعين المهيئة على تقدير اخذ هذه الحقيقة تعليلية وان قيل معنى العينية ان لا يكون المصداق على الواقع
 يقال لا يوجب النزاع في عينية الوجود وزيادته فلهذا المعنى لا يمكن التفوق به في الممكن اصلا كما لا يخفى واما مصداق حمل بالمعنى الثاني فمراد مصداق
 الوجود والمعنى هو نفس الذات المتوفرة وتلك العلة هي نفس ذات المحل على استقل بالاثارة لا حقيقة اخرى فانما بالضرورة متاخرة عن نفس المهيئة
 ومصدق المحل بالمعنى الثالث قد يكون حقيقة الاستناد والصدور وقد يكون مشابها بترتيب اتمام المهيئة عليها وقد يكون صدق به المحل شيئا
 غير محمل بالمصداق بهذا المعنى وبالحال لا معنى لكون حقيقة الاستناد والصدور ما خذوة في مصداق الوجود بالمعنى الرابع فاما في كل ما يقرب من
 ذلك اي مما ذكر من ان النزاع في الوجود والمصدر في ان مصداقه نفس الحقيقة او امر زائد عليها فيقول ان حمل النزاع هو الوجود بمعنى سبب العلم
 الذي هو مصداق الوجود والمصدر في ان علمين له بل المحل الاول او غيره بل المحل العرضي لان قال القولين واحد وتحقيقا هذا المعنى بما يقتضيه ان المراد
 من حقيقة الوجود وزيادته المحل بالذات وبالعرض لغير ذلك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى الحقيقي بل لا يلزم من اشتراك الوجود
 معناه ان لا يكون علميا لان العينية بمعنى المحل بالذات بان يكون مصداق المحل نفس ذات الموضوع لا يتأني في الاشتراك المعنوي وهو بوزن ان يكون
 الامور الكثيرة فمثلا ان اشترع امر واحد مشترك بينهما واما العينية بحسب المحل الاول في معنى متاخرية الاشتراك المعنوي اذ لا يمكن ان يكون معنى واحد محملا

على الكثير بل على الاولى ولا يلزم من اشتراكه بحسب اللفظ اثباتا متساوي اثبات العينية فمجرد ان يكون كل من المعاني المختلفة خارجا محمولا عليه بالمرتب
فما وقع من المص قبل هذا البحث في آخر المقصد الثاني من ان القائلين بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية محل نظر اذا اشتراك المعنوي لا يثبت
العينية فلا وجه تخصيص العينية على القول بالاشتراك اللفظي وكذا ما وقع عن المحقق الطوسي في التجريد من تفريع نفى العينية على اثبات الاشتراك
المعنوي محل نظر اذا اشتراك اللفظي لا يوجب العينية كما ان الاشتراك المعنوي لا ينافيها فلا وجه لتفريع نفى العينية على الاشتراك المعنوي وتعيين ان
اشتراك الوجود المصدري بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان يكون مصداقه ونشأ انتزاعه نفس الذات بل بزيادة امر وعروض عارض واما
اشتراك الوجود والذي هو مصداقه ونشأ انتزاعه بحسب المعنى فهو ينافي العينية قطعاً وانما هو من كلام المص ان الكلام فيه فالقن ذلك ومظهر
تفصيله قال في الحاشية واجب من المص انه قال في بحث زيادة الوجود ان المراد بالعينية ان ليس في الخارج هويتان تمايزتان احداهما الهية
والاخرى الوجود بل ليس في الخارج الا الهية من دون ان يكون هناك امر يسمى بالوجود ثم العقل يضرب من تحليل ينتزع عنه ذلك الامر ويصفه
به ومصدق هذا الحكم هو عين تلك الهوية العينية كما ينتزع عن زيد مثلاً الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له مصداق هذا الحكم ومطابقة له
الاذات زيد وقال ههنا القائلون بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية فكذلك ما قال ههنا هو في اول النظر وقال ههنا بعد تدقيق استتبع
قال بعض الفضلاء في تدقيقه نظر لان عدم التمايز في الهوية لا يوجب العينية بل على الاولى ولا بل بالذات او على تقدير اعتبار الحثية التقليدية
في مصداق حل الوجود وعلى الممكن يكون زائدا عليه مع عدم التمايز بين الهوية والاريد بالعينية مجرد عدم التمايز في الهوية مع انه مطلقا
جديد لم يتغير من احد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية مع موصوفاتها لا سيما اذا كانت الحثية التي هي مصداق حلها التقليدية وانت
تعلم ان عدم التمايز في الهوية يوجب العينية بمعنى المحل بالذات افصح ان يكون مصداق الوجود ونفس الهية بالزيادة امر وعروض عارض والاشية
التقليدية فلا بد وان يكون خارجة عن مصداق حل الوجود وكما عرفت فلم يكن مصداق حل الوجود نفس الهوية التي هي مصداق حل
نفسها واذاتياتها وكون الوجود في الممكن محمولا لا يستلزم كون الوجود زائدا عليه بمعنى نفى العينية بالمعنى المراد ههنا فان مصداق الذاتيات
التي هي محمول في الممكن ولا يلزم من ذلك زيادة الذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من اعتبار الحثية التقليدية زيادة الوجود عليها وهذا
من العينية ليس شتما كما بين جميع الانتزاعات بل في الانتزاعات المنتزعة عن نفس الذات فتأمل بدته النظر قوله والثاني انه اعلم ان
حاصل الدليل المقام على اثبات عينية الوجود ان الوجود لو كان زائدا على الهية وعارضا لها كانت الهية من حيث هي هي مع قطع النظر
من جميع الامور الخارجية والعوارض العارضة لها معدومة فلا يتصور الواسطة بين كونها موجودة ومعدومة فيلزم من انضمام الوجود اليها انضمام
الهية المعدومة بالوجود فيلزم ان تكون موجودة حال كونها معدومة وهو محال لانه اجتماع النقيضين ومحصل المحل ان الهية من حيث
هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا عدمه ليس عينا لما ولا جزا فاما لان الوجود والعدم من العوارض والعارض لو كان
ان يكون عينا او جزا او الوجود واما ان ينضم الى الهية من حيث هي هي ولما لم تكن الهية من حيث هي هي موجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم
من انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين ولما كان ههنا توهم ان يقال انه يلزم على هذا ارتفاع النقيضين في مرتبة الهية لعدم تحقق الوجود
والعدم كليهما في تلك المرتبة وهو محال اجاب عنه محشى بقوله حاصله ان يجوز ارتفاع النقيضين في المرتبة يعني ان ارتفاع النقيضين

استعمل عبارة عن ارتفاعها في نفس الامر واللازم منها ارتفاعها في المرتبة فان ذلك اي ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة
عن النقيضين سلب الوجود والعدم في مرتبة الذات والثاني يرجع الى سلب الذات والثاني معناها اي عن النقيضين وهو ليس مستحيل فان
نفي الجزئية والعينية من احد النقيضين كالوجود مثلاً لا يستلزم اثباتها للنقيض الاخر كالعدم حتى يلزم اجتمع النقيضين عند ثبوت الوجود
لما لا سلبها من عدم لا يوجب اثباتها للوجود حتى يلزم اجتمع النقيضين عند عدم المهيئة سلبها من النقيضين ليس بحال لانه لا يوجب
اجتماعها ولا ارتفاعها في نفس الامر والحاصل ان ارتفاع الوجود والعدم عن المهيئة معناها ارتفاع الجزئية والعينية عن الوجود والعدم في
الى المهيئة ضرورة ان الوجود والعدم كليهما من العوارض وسلب العوارض واجب عن مرتبة الامر ونفي قوله المهيئة من حيث هي هي
لا موجودة ولا معدومة ليس ان المهيئة من حيث هي هي ليست بموجودة في نفس الامر ولا معدومة فيها حتى يلزم ارتفاع النقيضين بل معناها
ان مرتبة المهيئة مسلوقة عن عينية الوجود والعدم وجزئيتها بمعنى انها ليسا بعينين للمهيئة ولا جزئين منها وهذا ليس بحال لانه ليس ارتفاع
النقيضين حقيقة فاذا انضم اليها الوجود وتصور موجوده واذا انضم اليها عدم تصوره وتصور معدومه ولا يلزم هنا ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما
في نفس الامر ولا احتمال في ان لا يكون مفهوماً شيئ من النقيضين عينا ولا جزأً للشيء كما ان مفهوم الانسان وسلبه ليس عليا للواجب سبحانه
ولا جزأً منه وفيه نظرون في هذا ان النقيض الوجودي في المرتبة سلب الوجود وفيها على طريق نفي المقيد لا المعنى المقيد يعني ان نقيض الوجود في المرتبة
انما هو سلب المقيد يعني ان الوجود المقيد يكون في المرتبة مسلوب فالوجود مقيد بكونه في المرتبة والسلب يطلق وليس نقيضه السلب المقيد
فان النقيض عبارة عن الرفع لا عن اليجاب والسلب المقيد ايجاب عدلي فالحاصل الاستدلال بان الوجود لو كان زائلاً لكان مسلوباً
عن مرتبة الذات فكانت معدومة اي لا تكون موجودة في مرتبة الذات فتقول المهيئة من حيث هي هي ليست بموجودة تفصيل القول
المهيئة من حيث هي هي معدومة فلا يصح القول بان المهيئة من حيث هي هي موجودة ولا معدومة بل تكون معدومة فعلي تقدير سلب الوجود
يلزم ارتفاع النقيضين وفيه نظرون لان مقصود المص والشراح ان المهيئة في مرتبة الذات ليست الا بالي والعوارض مسلوقة عنها في
انها ليست عينا لما لا جزأً منها فالمهيئة من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا عدمه ليس عليا لما لا جزأً منها
فالمقصود من ارتفاع النقيضين في المرتبة هذا المعنى فخطو دون ارتفاع النقيضين استحليل وهو عدم صدقها عليها اصلاً في مرتبة من
المراتب والحاصل ان الثابت في مرتبة الذات لا يكون الا ما هو ذاتي لما وظاهر ان الوجود وكذا عدمه ليس بقلي للمهيئة من حيث هي هي سلب الوجود
والعدم وسائر العوارض من المهيئة فمعنى قولهم ان الوجود والعدم مسلوبان عن مرتبة المهيئة انهما ليسا بجزئين من المهيئة ولا عينيها لهما وبها
المعنى صحيح بلا مرتبة وليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة فاقال المحقق ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود وفيها على طريق نفي المقيد لا
المقيد يعني ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف دون ظرف كما يتهدد بالخطأ السليمة كيف وارتفاعها في ظرف يستلزم
اجتماعها في ذلك الظرف لا يضرها هو مرادهم بارتفاع النقيضين في المرتبة كما قد عرفت والقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى
ارتفاع المرتبة عنها يعني ان مرجع ارتفاع النقيضين عن المرتبة الى ان المرتبة مرتفعة عنها بمعنى ان النقيضين ليس واحد منهما عين الذات
ولا جزأً منها ولا لاقابته فيكون كونه من قبيل اشتباهه صدق القضية بوجهه وذلك لان مرجع القضية عبارة عن مفهومها ولا يوجب

ان مضمون التفضية بغير مصدرها فان المصداق مقدم على التفضية فانه عبارة عن كون الموضوع بحيث ثبت له الحمل او سلب عنه والمضمون عبارة عن اخذ مبدأ الحمل مصداقا الى الموضوع وبها متغير لان ارتفاع المية عن تقيضين مصداق التفضية فلا يكون مرجعا لبعض الملو بالمرج المآل دون المضمون وهذا إطلاق شائع فلما ناقشناه في اللفظ ساقط بوجه آخر ايضا وهو ما بينه بقوله لان الكلام هو سلب ثابت لاني السلب الثابت يعني ان الكلام في سلب الوجود الثابت في مرتبة المية لاني السلب العدولي سلب التقيضين كالوجود والعدم يعني سلبها البسيط في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدها كالوجود وسلب سلبها عنه لان الوجود في المرتبة تقيضه سلب الوجود عنها سلبا بسيطا وبهذا هو العدم ومعناه سلب المرتبة عن الوجود سلبا بسيطا فعلى تقدير سلب العدم ايضا عن المرتبة كان معناه سلب سلب المرتبة عن الوجود وانما اذا كان العدم يعني السلب الثابت فيكون نال ارتفاعها سلب المرتبة عن الوجود والعدم الثابت اذ ليس معنى العدم على هذا سلب المرتبة عن الوجود بل معناه سلب المرتبة عن الوجود وهو لا يسلب المرتبة عن احدها وسلب سلبها عنه ظاهر الصفاة

اقتنع خلواشي عن كونه ذاتيا وغير ذاتي وقد عرفت ان مرادهم بسلب العدم عن مرتبة المية سلب عينية العدم وبخلافه فكلما في العدم الثابت لاني السلب البسيط فمال الصواب في الجواب عن الاستدلال ان يقال المية من حيث هي معدومة والوجود في غير المية من حيث هي معدومة ولما يلزم عند انقضاء الوجود اليها اجتماع التقيضين لان هذا الوجود عارض وتقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة المية فالعدم الذي في مرتبة المية ليس تقيضا للوجود حتى يلزم التناقض من انقضاء المية وسياتيك تحقيق المقام وتقصيله ان شاء الله تعالى وبهذا الكلام في غاية السخافة ما اولاهنا مناف لما قال سابقا ان معنى قولنا المية من حيث هي معدومة ليست بموجودة لان تقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفى المقيد لا النفي المقيد وهذا النفي صادق في مرتبة المية فعلى تقدير انقضاء الوجود اليها يلزم اجتماع التقيضين وانما ثانيا فلان الكلام في الوجود عارض والعدم العارض لاني الوجود والعدم في المرتبة وما قال بعض الاكابر في توجيه كلامهم ان لا يلزم من المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود اصلا فلما تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عرض الوجود فلما حصل لانه ان كان المراد من المعدومية في مرتبة الذات ان العدم هو ان لا يخلو عن مخالفة مع ان مناف لما قال سابقا ان الكلام في نفى المقيد لا النفي المقيد وان المية معدومة معناه ليست بموجودة وان كان المراد من معدومتها في مرتبة الذات ان العدم المقابل للوجود صادق في مرتبة الذات فمع بطلان يلزم المعدومية بحسب الواقع كما لا يخفى واما ثالثا فلان سلب الوجود في مرتبة العارض الذي هو تقيض الوجود في هذه المرتبة تحقق في مرتبة المية لعدم تحقق تقيضه اعني الوجود في تلك المرتبة فلم يتم تحقيق ذلك السلب ايضا في مرتبة المية لزم ارتفاع التقيضين فتملك المرتبة وهو متيسل في جميع المراتب كما صرح به قولهم وتخصيصه اخص التخصيص اختيارا شق ثالث في انقضاء الوجود الى المية وهو انقضاءه الى المية وحده يعني الى نفس المية من حيث هي لا الى المية الموجودة ولا الى المية المعدومة حتى يلزم التناقض او وجود المية قبل وجودها لا يخفى انه اي تخفيض الجواب بهذا النمط انما يلزم الكلام على التفسير المذكور في شرح التجربة وهو بهذا الوجود لو كان زائدا على المية لكان حصة قائمة بها فلان اقيم بالمية الموجودة او بالمية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما لان اما الاول فلا يستلزم ان يكون المية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم ان يتحقق التقيضان

ان يكون المهيبة موجودة ومعدومة معا وتقرير الجواب انه لا يقوم بالمهيبة من حيث هي لا بالمهيبة المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهيبة
الموجودة ليلزم وجوب المهيبة قبل وجودها فظاهر ان هذا التقرير لا يلزم ما ذكره المصنف في تقريره الدليل ان ليس فيه الا التزام التناقض على تقدير
كون الوجود لا يلازم على المهيبة عارضا لها وليس فيه التزديد بين الشقيين حتى يجاب باختيار شق ثالث ونعانية التوجيه ما فاد بعض الكاظمين
قد ان الشارح لما منع اول كون المهيبة معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان القائل ان
يرجع ويقول نعم المهيبة ليست في مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للمهيبة الموجودة او المعدومة فخلص الجواب على
وجهه بل بقي للسندل طمع في الرجوع لا يقال لا يصح انضمام الوجود الى نفس المهيبة لان الوجود من العقولات الثانية وهي تعرض العقول
الاولى في الذهن ولا بد من تقدم وجود المعروض على العارض فيلزم ان يكون المهيبة موجودة فية قبل وجودها لا نقول كونه من العقول
الثانية يستدعي كون الذهن ظرفا للمعرض لا كون الوجود الذي قيد المعروض وشروطا للمعرض حتى يلزم وجوب المهيبة قبل وجودها وكون
الذهن ظرفا للمعرض انما يستدعي الاشتراك بين المثبت والمثبت له لا الفرعية حتى يلزم الاستحالة وتحقيق المقام ان القول بان الوجود
قائم بالمهيبة من حيث هي هي ليس معنى محصل لانه ان كان المراد بالمهيبة نفس المهيبة بلا امر لها فهي في المرتبة المتقدمة على قيام الوجود
بها اما ان تكون ذاتا فتكون مصداقا للوجود وصحى لا تنزاعه فيلزم قيام الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها معها لا تنزاع
او ليست ذاتا فهي لا تشي محض فلامعنى قيام الوجود بها اصلا والقول بان الوجود قائم بالمهيبة من حيث وجودها في الذهن فخصفته
لان المهيبة المعروضة لتلك الحيتية في الذهن بان تكون تلك الحيتية قيد المعروض الوجود او شرط القيام الوجود بها او يكون ظرف قيام
الوجود بها هو الحياطة الذي هو ظرف عروض هذه الحيتية لما انما توجد في خصوص الحياطة الذي ولا ينبغي ان الكلام هنا ليس في مرتبة
الحكاية الذهنية بل في التعايف المهيبة بالوجود في نفس الامر وموجودة للمهيبة في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحيتية فخصفته
في الحياطة الذي ولا مشروطة بحيتية ذهنية ولا مشروطة بالحياطة الذي ولا ريب ان معنى الوجود الذي يصف الذهن به للمهيبة في مرتبة الحكاية
الذهنية قائم بالان لا بالمهيبة فتأمل ولا تغفل قوله قيام الصفة اه اعلم ان للتبوي معان الاول لا يكون السلب جزءا للمفهوم والثاني
ما من شأن الوجود والحياطة والثالث الوجود الخاوي والمراد بهما المعنى الاول لان الوجود باعتباري قد عرفت ان الوجود يطبق على عينييين
الاول المعنى البديهي الذي لا يعبر عنه بالفارسية بهستي وهذا المعنى اعتباري اتناهي ولا ينزل في عينييين وزيادته اذ هذا المعنى لا ينطوي على
ان يكون عينيا تشي من الاشياء بل هذا المعنى ينزع عن الاشياء بعد تحققها والثاني ما هو مصداق لهذا المعنى لا ينطوي ومنشأ الانشراح
متحقق في نفس الامر بلا اعتبار معتبر وفرض فارض والاختلاف في العينية والزيادة ما هو في تقديره كونه نالها لا بد ان يكون ما صفة
انضمامية قائمة بالمهيبة قيام الصفات الانضمامية بوصفها تما ولما كان انضمام صفة الى بوصف فخرها على وجود الموصوف فذلك معنى الانضمام
شي الى ما ليس بشي فيكون المهيبة وجود قبل الوجود مع بطلانها بل لا يتقدم الوجود ان كانا متعينين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانا
متغايرين جرى الكلام في الوجود السابق وكذا حتى يلزم التساهل صفة متعينة قائمة بالمهيبة قيام الصفات الانضمامية بوصفها تما
وعلى هذا لا يمكن ان يكون الوجود من محارص المهيبة فيكون المهيبة مرتبة واقعية لا يكون فيها مصداقا للوجود وضرورة انه لا بد ان يكون لها ظرف

تقدم على مرتبة العارض فيلزم تقدم المية بالوجود على الوجود من ان الوجود يكون موجودا بالوجود المية فيكون العارض عارضا لنفسه
من دون تغاير اصلا ولا سبيل الى القول بان وجود تلك الصفة عينها اذ على ذلك يزول ان يكون وجود الذات عينها اذ الفرق بين موجود
وموجود في هذا الحكم غير معقول وايضا عينية الوجود عندهم مستلزم للوجود فيستحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها والحاصل ان الوجود
لو كان صفة زائدة على المية فلا بد من ان يكون قائما بالمية قيا بالانضمام او انتزاعا وعلى التقديرين قياها بالموصوف فرع لوجوده اذ
تقدم الموصوف على العارض اذ عارض كان واقعا وعنه في نفس الامر ضروري واما اقتياده عنه في مرتبة الحكاية الذهنية فلا
كلام فيه اذ هذا الاتصاف ليس منطوقا للموجودة وليس هذا الوجود قائما بالمية بل هو قائم بالذهن فثبت ان الوجود منتزع
عن نفس المية وليس من عوارضها اصلا فحكاية نفس الذات وليس معنى قائما بالذات انضماما او انتزاعا وبهذا
يظهر ان جواب المصداق لا يرجع الى طائل وتقييم الصفة بالتبوتية اقرار عن محمول سالت المحمول فانه عند المتأخرين لا يستدعي وجود
الموصوف وان قيل ان تقييم الصفة بالتبوتية مما لا وجه له فان الصفة السلبية اليفتحه يقتضي وجود الموصوف كما في معدولة المحمدي لم
خروج محمول هذه القضية بهذا التقييم يقال خروج محمول المعدولة المستدعي لوجود الموصوف بالاتفاق لا يفي المقصود اذ المقصود ان
الوجود لكونها صفة بتبوتية يقتضي وجود موصوفها واستدعاء بعض الصفات السلبية وجود الموصوف لا يضر استدعاء الصفة التبوتية
لوجود موصوفها حتى يضر ما هو المقصود وتحقيق المقصود من هذا التحقيق الاجابة عن الوجه الثاني من الاستدلال واستعرف انه لا يفي
ولا يسمن من جمع ان طبيعة الاتصاف من حيث هي مع قطع النظر عن كونه خارجيا او ذهنيا يستدعي تحقق الموصوف طلقا سواء كان
تحققه في الخارج او في الذهن والاتصاف الخارجى يستدعي تحققه في الخارج كاتصاف الجسم بالسواد واما القسم من الاتصاف يستدعي
ثبوت الحاشيتين معاني طرف الاتصاف والاتصاف الذهني يستدعي تحققه في الذهن كاتصاف المغموم بالموصوئية والمحمولية لان
المغموم بوجوده الذهني متصاق للموصوئية والمحمولية واما الصفة فهي بخصوصها او لا بخصوصها بمنزلة عن هذا الحكم وذلك لان صحة
انتزاع الصفة عن الموصوف كاف وهذا المعنى انما يستلزم ثبوت الموصوف في الواقع لا ثبوت الصفة فيه ايضا وذلك لان الاتصاف
زيد مثلا بالعمى حسب وجوده في الخارج وليس في الخارج الا زيد بيانه اذ اقيس الى البصر يكون البصر مسلوبا عنه الفصل ثانيا المرافقة
الفرقية فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا لوجود موصوفه في الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع الصفة عنه وصديق هذا الحكم لا يتبع
الاثبوت الموصوف على الوجه المنصوص اذ لا يمكن ان يكون المعنى السلبى موجودا في الخارج وتفصيله ان طبيعة الاتصاف يستلزم ثبوت
الحاشيتين في طرف الا على سبيل التوقف اعلم ان الضرورة العقلية شاهدة بان وجود الموصوف ضروري في طرف الاتصاف في مطلق
الاتصاف واما ثبوت الصفة بنفسها في طرف الاتصاف فليس بضروري فيه ووجوده في طرف آخر سوى طرف الاتصاف لغوي ذلك
الاتصاف فاتصاف زيد بالعمى بالفرقية انما يستدعي تحقق زيد والسما في الخارج على وجه يصح انتزاع المعنى والفرقية عنها لا وجود المعنى
والفرقية بنفسها في الخارج اذ في ذهن من الاذهان ان ليس زيدا معى في الخارج لوجوده في ذهن غير ذلك والسما فوقا بالفرقية الموجودة
في طرف آخر غير طرف الاتصاف وبالحكمة اذ الحكم من الصفة موجودة في طرف الاتصاف فوجوده في طرف آخر لولا ما دخل له في ذلك الاتصاف

اصلاً فان قلت قد صرح الشيخ في الآيات الشعار بان ما لا يكون موجوداً في نفسه استحالة ان يكون موجوداً الشيء فوجب وجود الصفة في مطلق الانصاف في اي ظرف كان قامت ظاهراً بوجود الصفة في ظرف الانصاف ليس بضروري في مطلق الانصاف اذ لا وجود للشيء والفوقية في ظرف انصاف زيد بالعمى والسواد بالفوقية ووجود العمى والفوقية في ذهن من الاذنان العالية والسافلة لغو في انصاف زيد بالعمى والسواد بالفوقية في الخارج وبل هذا كما يقال زيد تصف بالسواد الذي في عمه ونظيره وجود الصفة ليس بضروري في مطلق الانصاف بل بقدر الضرورة صحة انتزاعاً عن الموصوف فتكون موجودة بالتبع بوجود المنشأ وخصوص الانصاف لا انتزاعاً يستلزم ثبوتها في ثبوت الموصوف والصفة في ظرف الانصاف على سبيل التوقف اعلم ان الانصاف الانضمامي يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في ظرف الانصاف كاتصاف الجسم بالسواد في الخارج فهو يستدعي ثبوت الحاشيتين معاً في ظرف الانصاف ولا بد ان يكون الانضمام متاعزلاً عن وجود المنضم والمنضم اليه فالخارج في الانصاف الانضمامي ظرف لمصداق الانصاف بالصفة الموجودة في الخارج لا لمصداق وجود الانصاف الذي لا وجود له في الخارج فمصداق انصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم اليه السواد لتحقيق في الخارج هي صفة وجوده الانصاف معناه المصدرى الذي لا تحقق له الا في الذهن قال كون الخارج ظرفاً للانصاف والثبوت الى كونه ظرفاً للحكمي عنه بالانصاف والثبوت فالخارج اذا كان ظرفاً للانصاف بالصفة الموجودة في الخارج يكون ظرفاً للثبوت هذه الصفة ايضا اذ لا فرق بين الانصاف والثبوت الا بان الارتباط الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا كانت بالموصوف يسمى انصافاً واذا كانت بالصفة يسمى ثبوتاً فلي تقدير كون الصفة موجودة في الخارج الخارج كما ان ظرف الانصاف ظرف للثبوت ايضا وبهذا يظهر ان ما قال بعض ناظري كلام محشي ان الانضمام مفهوم متشأ والمفهوم معنى نسبي انتزاعي يحصل في الذهن فهو فرع الحاشيتين في ضرورة ان تحقق التبت في الذهن فرع تحقق المستبين فيه وهذا النظم لا تفاوت في الانصاف الانتزاعي والانضمامي فان الانصاف الانتزاعي فرع الحاشيتين في الذهن اذ اعلم كون الفوقية مثلاً صفة للسواد لا يعقل الا بعد العلم بالسواد والفوقية واما منشأ الانضمام فهو المعبر عنه بهذا اللفظ والمنشأ كثيراً ما يعبر عنه بلفظ ما هو منشأ له كوجوده وهو انما يكون للوجود الخاص للحال اذ لا يترشح مفهوم الانضمام والحلول فتقول لمحشي ان الانضمام فرع الحاشيتين في ظرف الانصاف في حيزه الخاص بل المطلأ فان الوجود الخاص للصفة وان كان فرعاً لوجود الموصوف لكن لا يكون فرعاً للصفة والا يلزم الدور والتوقف في الانضمام بالنظر الى المنشأ انما يكون بالنظر الى الموصوف فقط وخصوص الانصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الانصاف وثبوت الصفة في ظرفها اعلى سبيل التوقف اعلم ان الانصاف الانتزاعي في ظرف لا يستدعي التحقق للموصوف في ذلك النظم لا تحقق الصفة فيه كتحقق الموصوف في ذلك النظم صحيح لانترج الصفة فيه فيكون المصنعة تحقق تبعية تحقق موصوفه وتحقق الصفة بنفسها في ظرف من الظروف لغو في ذلك الانصاف فانه اذا لم تكن الصفة مستتحقة في ظرف الانصاف فوجودها لا وجود لها في ظرف آخر سواداً فانصاف زيد بالعمى في الخارج انما هو لان زيد بالعمى في الخارج باهم صحيح لان ينتزع عنه العمى الا لان للعمى وجوداً في الخارج بوجه وغيره وجود زيداً في ذهن من الاذنان بوجوده غير وجوده فظهر ان القول بوجود الصفة وثبوتها في ظرفها كما صدر عن محشي تبعاً للمعنى الذي واني وانما به سفسطة الميقت اليها وبعده التمسيد شرح في تقرير الجواب وقال في انصاف الوجود وكذا في انتزاعه يستلزم ثبوت الموصوف في ظرفها الذي به سفسطة الميقت اليها وبعده

كون الشيء موجداً ومترشحاً ولا تقدم شئ على نفسه ولا التمر اعلم انك قد عرفت سابقاً ان الوجود ليس وصفاً عارضاً للمهية في نفس الامر لانضمامها ولا انتزاعاً
 بل ليس في الواقع النفس المهية والوجود وحكاية عن نفس الذات المتقررة في الواقع ومعنى قولنا المهية موجودة وليس لها متصفقة بصفة زائدة سمة
 بالوجود بل نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست صفة زائدة عارضة للانسان انضماماً او انتزاعاً كـ
 الوجود اي ليس صفة زائدة عارضة للمهية انضماماً او انتزاعاً وعلى هذا الاسنى الاتصاف للمهية بالوجود او بالاتصاف انما يكون بالصفة الزائدة العارضة
 ولو كان الوجود من الصفات الانتزعية لكان تأنيلاً بالمهية قيام الانتزاع الانتزعية بموضوعاتها فيكون الوجود عرضاً للمهية موضوعاً فكل
 المهية متقدمة عليه بالوجود وتقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهية مصداقاً للوجود قبل عرض الوجود ولما فتكون موجودة قبل عرض الوجود ولما
 وبالجملة لا يتصور لمهية ما مرتبه لا يكون فيها صحيحة الانتزاع معنى الوجود فلا يمكن ان تكون المهية موصوفة بالوجود ووصفاً كما بها وليس لها مرتبة
 تحصل قبل ان ينتزع عنها الوجود اي قبل ان تصيف بالوجود او بمعنى الاتصاف للمهية بالوجود وهو صحتان ينتزع عنها الوجود فان قلت المراد بالاتصاف
 الانتزاعي المعنى الاعم الشامل لخطا الاتحادى كالاتصاف للمهية بالاجزاء العقلية وهذا الخوض من الاتصاف يستلزم وجود الموصوف من غير توقف عليه
 واتصاف المهية بالوجود ولك ذلك ما يلزم تقدم شئ على نفسه وتخلل الامر الخارج في ثبوت الذاتي وما في حكمه لما هو ذاتي له قلت على تقدير ان يكون المراد
 بالاتصاف المعنى الاعم الشامل لخطا الاتحادى ويكون الاتصاف للمهية بالوجود على نحو الاتصاف للمهية بالاجزاء العقلية يكون مصداق الوجود ونفس المهية
 بلا مزيد عليها ما يكون حال الذاتيات بالقياس الى الذات ولا تكون المهية متصفقة بالوجود في الواقع فيكون الوجود وعينا للمهية لا زائدا عليها
 او لا داهية للمهية ليس لاجل عليها حتماً بالذات كما صرح به مجتبى سابقاً فيكون هذا التسليم للدليل لاجاباً عنه مع انه يابى عن ارادة هذا المعنى
 قوله في مرتبة الحاصل اذ على تقدير اخلول يكون الوجود عرضاً للمهية موضوعاً فيلزم بالزوم والحاصل انما ان يقال الوجود من عوارض المهية
 او يقال انه ينتزع عن نفس المهية بلا مزيد له وحاله بالقياس الى المهية حال الانسانية بالقياس الى الانسان على الاول يلزم بالزوم ولا يجزى
 التلطف بالخطا الاتحادى الى طائل وعلى الثاني مع اياه العبارة عن ارادة هذا المعنى يكون ما ذكره لمجتبى تسليماً للدليل لاجاباً عنه ثم ان الكلام ليس
 في الوجود المصداق بل في مصداقه ونشأ انتزاعه ونشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امر انتزاعياً اذ لا يتحقق للانتزاعات الانسانية ما في نفس
 بالآخرة اما الى نفس المهية او الى امر متصفاً فيلزم بالزوم ولا ينتزع ما ذكره لمجتبى اصلاً ولعلك قد علمت ما ذكرنا ان قوله في مرتبة الحاصل عجيب
 جداً لان الصفة ساكنات انضمامية او انتزعية لابد وان تنأخر عن نفس ذات الموصوف لانها قائمة في موصوفه قياً بالانضمام او الانتزاع
 فتكون متأخرة عن موصوفه الذي هو موضوعه قطعاً نعم على تقدير كون الوجود منتزاعاً عن نفس المهية يكون الوجود عبارة عن حكاية عن نفس
 تقرر الذات ولا تكون المهية متصفقة بالوجود في الواقع فلا يكون الوجود متأخراً عن نفس الذات التي في مرتبة الحكاية وما في مرتبة المصداق فليس
 هناك امر ان حتى يتصور الفرعية لكن لا يكون الوجه صفة اصلاً لانضمامية ولا انتزعية فتأمل بركة النظر وما في مرتبة الحاصل الى في مرتبة الحكاية
 فمطلق ثبوت شئ لشيء سواء كان الثبوت ذاتياً او عرضياً يتأخر عن ثبوت الثبوت له فلا محذور فيه لان المحمول الذي هو المشتق يتأخر عن
 قيام مبدئ انضماماً او انتزاعاً والحاصل ان المحل حكاية عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول لما كان المحمول مشتقاً بالاتحاد الذي بين الموضوع
 والمحمول لمشتق محلي عنه المحل فصدق المحل تحقق الاتحاد في الواقع ونشأ بالاتحاد قيام المبدأ انضماماً او انتزاعاً فالاتحادية بمفهوم الموجد

الوجود على الحقيقة المكتوبة ومعناه على مذهبه ان الوجود كونه عرضاً قائماً بالمهية بحيث لا ينفك سائر الاعراض حتى ان لما وجوداً هو وجودها لما ليس
 للوجود وجوداً بل على نفسه منتسب الى موضوعه والاساسات الوجودات بل هو بنفسه ناعت لموصوفه مرتبطة بالوجود فاعني ان ما عليه خلاف
 سائر الاعراض فان لما وجوداً فعلياً قائماً به يرتبط موضوعاً وعلتها وليس مثله ان الوجود الذي مصداقه نفس المهية ليس له وجوداً بل على نفسه
 بل وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه بخلاف سائر الاعراض حتى يصح التام على هذا التقدير لا معنى لكون الوجود عرضاً ولا لكون
 مصداقه موضوعاً كما لا يخفى على من لم يعمى بكم في كلام الشيخ كلام لان الوجود على تقدير كونه عرضاً لا بد ان يكون له ما لا على الحقيقة قائماً
 به احياناً فلا معنى للفرق الذي ذكر بين الوجود وبين سائر الاعراض اذ على تقدير حصول الوجود في المهية يكون للوجود وجوداً معني في
 المهية قطعاً والفرق بين عرض وعرض في هذا الحكم تحكم محض قلنا لا يفرق من ان لا يكون وجوده في نفسه وجوداً في الموضوع ان لا يكون
 له وجود في الموضوع يعني ان الوجود وان لم يكن موجوداً بنفسه وقائماً بالموضوع قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها لكن لما وجوده بنفسه
 انتزاعاً فلا يلزم من عدم كون الوجود موجوداً بنفسه في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع وقيام به قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها
 كيف وقيام الوجود بالمهية ضروري لان مصداق كل مشتق قيام المبدأ فلو فرض ان الوجود غير قائم بالمهية لم يصدرق قولنا زيد موجود مثلاً
 وانت تعلم ان الوجود لو كان قائماً بالمهية لكان عرضاً والمهية موضوعاً بالقياس اليها فاما ان يكون قيامه باقياً انضمامياً او قياً انتزاعياً
 فالاول بطء قطعاً كما عرفت وعلى الثاني يكون الوجود موجوداً بالوجود والمهية فيلزم عرض الشيء نفسه بالضرب المستعمل على ان الاوصاف في
 الانضمامات الانتزاعية ليست موجودة بغيره لوجود الموصوفات بل ليس الوجود واللاموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها انضماماً
 الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها عبارة عن محضة انتزاعاً عن موصوفاتها وليس لها الحقيقة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هناك
 على سبيل المجاز فالاشتقاق الذي مبني وصف انتزاعي ليس صدقه على شيء منوطاً بقيام مبدئ بموصوفه حقيقة فصدق مطلق مشتق على شيء غير مستلزم
 لقيام مبدئ الاشتقاق فالحال ان ما قال هناك من ان ما قال في فروع الحواشي ان الوجود ليس بعرض وايضا قد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من
 المحققين من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلاثة اجزاء الطرفين والنسبة المتأخرين الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء وانما على اعتبارهم
 النسبة التقديرية على التقديرين لا بد في كل قضية سوا كانت بلية بسيطة او مركبة من نسبة حاكية واذا كان في مرتبة الحاكية ثبوت شيء شئ وجب
 ان يكون في مرتبة الحكمي عندنا ثبوت الوجود والمهية بلية الحاكية قال في الحاشية الى اصل ان الحاكية متحدرة مع الحكمي عنه واذا كان في الحاكية امر ليس
 في الحكمي عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتقياً اعلم ان قال الحكمي في حاشي شرح التنزيل المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو
 هو وجود وجوده هو وجود الموضوع فالبلية البسيطة بحسب الحكمي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود والباطلي وبحسب الحاكية والعقد الذي يحتاج اليه
 بخلاف البلية المركبة فانما بحسب كلا الاعتبارين يحتاج اليه وقال ايضا الحاكية بنفس مفهوم القضية والحكمي عنه هو مصداقها والنسبة انما هي في الحاكية
 وكون الحكمي عنه والتأخير بينهما تأخير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر ان الصدق مطابقة النسبة الذاتية للنسبة الخارجية والكلب عدم كلامهم
 بان المراد بالنسبة منشأ انتزاعاً وانما هذا ما قال هناك كما لا يخفى والتحقيق ما قال في حاشي شرح التنزيل واعلم انه قال بعض الاكابر بقرينة تحقيق ان
 مصداق البلية البسيطة بنفس تقرر الموضوع فليس هناك وصف قائم حكمي عنه بخلاف البليات المركبة وليس للوجود الذي به الموجودية قياً

بالمهية الموجودة والحكي عنده في القضية مطلقا كون الموضوع بحسب نفس الامر من غير اعتبار بالمعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يمكن
عنه عن حاله الواقعي وبذلك يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون تقررته بحيث يصح انتزاع الصفة عنه بحيث ينضم اليه الصفة ويستدعي تقرر
الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكمية عن التدرج وصف زائد ولا يظن ان ليس لموجودية المصدرية قيا بالماهية اصلا كما زعم الصمد
المعاصر للحق الرداني لان هذه مكابرة لا يلتفت اليها بل لما قيام بالمهية لكن ليس موجوديتها باعتبارها كيف وهو معنى يخرج بعد تقرر بامرتبة
الاتار اذا اريد الحكمية عن قيام هذا المعنى المصدرى لا يتراعى في مثل الحكمية عن قيام سائر صفات الماهية كاشيائية ونحوها وانما في المليات
المركبة ولا بد لها من وجود بل على وان تعلم ان ما افاد من كون مصداق الماهية البسيطة نفس تقرر الموضوع في غاية التحقيق اذ الماهية البسيطة
عبارة عن قضية معمولا بالوجود وهي حالية عن تقرر الموضوع اذ الوجود حكمية عن نفس ذات الموضوع لا عن امر زائد على نفس ذات الموضوع
ولا اتصاف للمهية بالوجود اصلا لانه ليس من عوارض المهية كما سبق من مفصلا ما قال في تزيف كلام الصمد المعاصر للحق الرداني بان الوجود لا يمكن
قيا بالماهية فما لا يدرى مخلصه اذ الوجود لما كان حكمية عن نفس الذات ومرتبته حكمية انما هي في الذهن مفهوما بالوجود والذي هو نفس حكمية ذهنية
ليس قائما بالالذهن لان نفس المهية فلا يكون عارضا للنفس المهية في نفس الامر ويكون الحكم كونه لاحتكاك المهية كادبا غير مطابق للواقع والمطلوب اذ
اريد الحكمية عن قيامه فغيب جدا اذ الحكمية عن قيام الوجود بالمهية لا يمكن ان يكون بليته مركبة اذ القضية التي معمولا بالوجود والوجود بليته بسيط كما تقرر
عندهم نعم ثبات مفهوم سوى الوجود مساو كان من جوهرات الحقيقة ومن عرضياتها من حيث الملل المركب وبالمثل التفتيق ومنه الوصول الى تحقيق
قولهم يلزم كون الشيء آديني على تقدير كون الوجود وصفة زائدة قائمة بالمهية يلزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها اذ لا معنى لقيام الصفة
بما هو معدوم محض فليزعم كون الشيء موجودا مرتين مع قطع النظر عن كون الوجود والسابق عين الوجود واللاحق اوجبه فان كان الوجود السابق
عين اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره يلزم التسام في الوجودات واورده عليه انه لا يلزم الاستحالات التي ذكرتم الا اذا كان الشيء واحدا
وجودات متعددة في ظرف واحد اذ على تقدير ان يكون الشيء واحدا وجودات متعددة في ظروف متعددة ويجوز ان يكون لذلك الشيء وجودا واحدا
خارجي والآخر ذهني ويكون ثبوت الوجود الخارجي للشيء هو قوا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن لا يمكن موقفا على الوجود الخارجي حتى
يلزم تقدم الشيء على نفسه بل يكون موقفا على وجوده في ذهن آخر وكذا فلا يلزم الا التسم في الوجودات وهي لكونها اعتبارية منقطعية بانقطاع الاعتبار
وان قيل انه يلزم التسام في الازدبان قلنا التسام في الازدبان وان كان لازما لكلمة ليس بحال لما قال وهي غير مرتبة ليعني ان الازدبان المتعددة غير
مرتبة فلا يلزم التسام في الامور المرتبة حتى يكون تحيلا واورده عليه بانه لا فائدة في اعتبار تعدد الظروف فان الامر على تقدير رجوع النظر الى غير
في الوجودات التي هي امور اعتبارية واجب عندها ان كون الشيء الواحد موجودا بالوجودات متعددة في ظرف واحد بين الاستحالات بخلاف تعدد الوجودات
بحسب تعدد الظروف اذ الاستحالة منية اصلا في نفسه قال بعض الاعلام لما كان الوجود الذهني مخصوصا بالعلم الانطباعي يكفي لبطالة لزوم التسام
في الصور الازدانية المتميزة بحسب الشخص تمايزها الوجودات المرتبة والاضا الترتيب في الوجودات يستلزم الترتيب في الازدبان ولو بالعرض وذلك
يكفي لبيان الاستحالة منها بالاولية والثانية الى غير ذلك فيجب فيها البرهان وكون الوجود من الامور لا يتراعى غيرضا لانهما مستحقان في نفس الامر
بحسب منشأ انتزاعهما لا محقق انه لا معنى لكون المهية متصفة بالوجود في ذهن من الازدبان لان قيام الوجود بالمهية واتصافها بالوجود على تقدير

كقول الوجود عارضاً في نفس الامر هو موجودته في نفس الامر ولا ريب ان موجودته الملية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة للتحقيق في
 ولا مشروطة بحقيقة ذهنية ولا منسوبة لمخاطبة الذهن اذ موجودته الملية ليست معروضة لمخاطبة لا خطأ بالجملة انصاف الملية بالوجود في ذهن من الاذا
 ليس الا في مرتبة الحكاية الذهنية ولا كلام في هذه المرتبة بل في انصاف الملية بالوجود في نفس الامر وليس معروضة الملية على تقدير كون الوجود
 عارضاً لما في نفس الامر الا انصاف الملية بالوجود في نفس الامر واما معنى الوجود الذي يصف به الذهن الملية في مرتبة الحكاية الذهنية فهو قائم
 بالذهن لا بالملية فتأمل وانت تعلم ان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية
 وكذا الحاصل في ذهن آخر متغايران بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية ولا شك ان القول
 بان ثبوت اشئ في ذهن ثبوت المثبت له انما يقتضي ان ثبوت اشئ في ذهن ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشترك له بالذات فثبت
 الوجود والخارجي لا يكون فرعاً عن الثبوت اشئ في الخارج والموجود الذهني ليس عين اشئ في الخارج بل غاية الامر الاتحاد في الحقيقة النوعية فهذا الثبوت
 كونه فرعاً له كذا ثبت الوجود الذهني لا يكون فرعاً عن الثبوت هذا الشخص المثبت له لا الوجود في ذهن آخر فانه ليس عين ذلك الشخص وان كان مشتركاً
 له في الحقيقة النوعية فتقول المورد ان يكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفاً على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن موقوفاً على وجوده
 في ذهن آخر غير صحيح قال بعض الاكابر قد هذا كلام متين لكنه لا يتم لانهم قد اصر على شيء من ان الوجود ومن المعقولات الثانية وان ظرف وجود
 الذهن لانه لما كان الموجود في الذهن مغايراً لما في الخارج لا يكون ظرفاً لوجوده في الذهن فلا بد ان يكون ظرفاً لوجوده في الخارج والا لا يبقى العرض
 في نفس الامر وقد اجاب عن هذا عن الايراد المذكور بان ثبوت الوجود اشئ وانصافه به في كل ظرف فرع لوجود الموصوف في هذا الموصوف فلا ينفيد
 كون احدهما في ظرف والاخر في ظرف آخر وما ذكره المورد انما يتم لو كان ظرف ثبوت الوجود مغايراً لظرف ثبوت المثبت له ومحصل هذا الجواب وجوب
 اتحاد ظرف الثبوت والمثبت له وحاصل جوابي لمشي وجوب الفرعية بالنسبة الى شخص المثبت له واعتراض علياً على هذا الجواب بان اتحاد ظرف الثبوت
 والمثبت له مسلم لكن ثبوت الوجود والملية انما هو بالذهن فلا يتوقف الاعلى وجود الملية في الذهن وعلى هذا ثبت الوجود الذهني الذي هو في ذهن
 من الاذا بان كان في ذهن آخر فكان فرعاً لوجوده في الذهن والاخر والحاصل ان انصاف الملية بالوجود الخارجي في ذهن زيد متوقف على وجودها
 في هذا الذهن وانصافها بهذا الوجود انما هو في ذهن بكر مثلاً بان يكون ظرف الانصاف في ذهن بكر اي يكون ظرف الانصاف الملية بالوجود في ثبوت
 زيد في ذهن بكر بان يلاحظ ذهن بكر ان الملية متصفة في ذهن زيد فيكون ظرف الانصاف في ذهن بكر بسبب هذه الملاحظة وظرف الوجود في ذهن بكر
 لوجود الملية في ذهن زيد فيكون انصاف الملية بالوجود في ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر فلهذا اتحاد ظرف الثبوت والانصاف ووجود
 الموصوف معنى في ذهن بكر كذا الى غير النهاية في كل ظرف لوجوده لا يكون انصاف الملية به في ذلك الطرف بل في ظرف آخر ولا بد ان يكون وجود
 الموصوف مقدماً على الانصاف في ظرف ظرف الوجود وغير ظرف الانصاف بذلك الوجود وان كان ظرف الوجود والموقوف عليه هو عينه في
 الانصاف وعلى هذا موجودات الاشياء في ظرف ليس بالانصاف بالوجود في ذلك الطرف لانه في الملاحظة الذهنية ولا يخفى انما هذا الاعراض
 قليل الجهد في لان ظرف الانصاف ليس مغايراً لظرف الوجود يعني ان القول يكون ظرف الانصاف مغايراً لظرف الوجود ولا يجدي شيئاً
 لان ظرف الانصاف ليس مغايراً لظرف الوجود وقام للملوس الانصاف ما يكون في مرتبة الحلول والحكم عنه وهو عبارة عن الوجود الخارجي

للمصورة الحاصلة في الذهن المخصوص فلو كان الاتصاف في ذهن آخر يلزم وجود هذه الصورة في ذلك الذهن غير مقيم عن نفسه
 في محليين والحاصل ان طرف الاتصاف وطرف الوجود واحد ولا يمكن ان يحصل الشئ الحاصل في طرف الوجود حاصل في طرف آخر
 ووجه كون الاعتراض قليل الجدي انه وان افاد كون طرف الاتصاف وطرف الوجود والموقوف عليه للاتصاف واحدا لكنه لا يثبت
 الجواب بهذا القدر لان المراد بالاتصاف ماهو في مرتبة الحلول والحكي عنه يعني مصداق المحل فتأمل قال في الحاشية الظاهر ان
 المقترض القائل بتغاير طرف الوجود والاتصاف خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسرة يعني ان المقترض قد اشتبه عليه الحكمي عنه بان
 فان طرف الحكمي يجوز ان يكون متغاير لطرف الوجود اما طرف الحكمي عنه فلا يمكن ان يكون متغاير لطرفه فان الحكمي عنه مصداق القضية وهو
 عبارة عن تقرير الموضوع في نفسه وتقريره على صفة الكلام ههنا في الحكمي عنه لاني الحكمية وهذا ان كان حاكما لشيء سيصرح بان طرف
 الوجود الخارج وطرف التصاف الذهن وعلى هذا يجوز ان يكون طرف الوجود والذهن وطرف تصافه ههنا آخر وكيف لا يكون طرف الاتصاف
 وطرف الوجود واحدا واثبت اذا حصل في ذهن لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر يعني ان تصاف شيء بالوجود في طرف عبارة
 عن كونه في بحيث يصح اشتراك الوجود عنه لان الكلام في الاتصاف الحاصل في وجه الحكمي عنه فلا يمكن ان يحصل شيء في طرف الوجود في
 طرف آخر ضرورة ان الوجود هو الحصول المصدري فوجود شيء في طرف هو حصوله في ذلك الطرف ولا معنى لان يوجد شيء في طرف
 ويكون الوجود قاطبا في طرف آخر فان قلت انما جعل طرف الاتصاف المهيئة بالوجود والملاحظة دون الذهن والخارج كما فصل عن بعض
 المحققين ليس الامر لان ثبوت الوجود والمهيئة انما هو في الملاحظة فوجود المثبت له المتوقف عليه بالثبوت هو الملاحظة ضرورة ان ثبوت شيء
 لشيء في الملاحظة لا يستلزم الملاحظة المثبت لافاد أي ثبوت شيء في الملاحظة عبارة عن ملاحظة ثبوت شيء فلا يلزم الا ملاحظة
 المثبت لقبل هذا الثبوت لا ثبوت المثبت لفي الواقع حتى يلزم الاشكال الذي ذكره المستدل قال بعض الكابرة ان الحاصل في الذهن شيء
 المستخلص بالتشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية ويكون مبدأ الاكتشاف معلومه الذي هو شيء من حيث هو أي مع قطع النظر عن
 الذهني وعوارضه الذهنية فيلاحظه هو نفسه وقد يحيل مرة ملاحظة آخر متقدمة فالموجود في الملاحظة ان كان عبارة عن ملاحظة الوجود
 بوجه ظلي في ضمن هذا الشخص المكتنف الذهني فهو موجود ذهني والاتصاف بالوجود وفرع الوجود والذهني انما الملاحظة والتصاف بهذا الوجود وان
 فرع الوجود في تأخر ورجع الاشكال قمري وصعب الامر كما كان وان كان عبارة عن الموجود بوجه آخر فلا بد من بيان فان الصورة
 قاضية بان ليس للملاحظة وجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي قلت بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح لاني المطابق بالكسرة
 قائل يعني ان كلام المستدل في المطابق بالفتح أي الحكمي عنه الذي يكون فيه الحلول لاني المطابق بالكسرة أي في مرتبة الحكمية وليس طرف الحكمي
 عنه للملاحظة حتى يسئل الماروات تعلم ان بلا كلام يدل على ان طرف المطابق بالفتح أي الحكمي عنه ليس هو الذهن فلا يكون طرف عرض
 الا الخارج عن خصوص الملاحظة الذهنية فمطابق يزيد وجوده مثلا لا يكون الا الخارج او نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة
 الذهنية فلا يكون هذه القضية ذهنية بل يكون اما خارجية او حقيقية فلا يكون الوجود من المعقولات الثانية التي طرف عرضها خصوص
 الذهن ولا يكون القضايا المنعقدة منها ذهنية مع انه سيصرح بان الوجود من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنية

قوله لان جميع آحاد حاصله ان الوجود لو كان عارضا للميتة لكان للميتة وجود قبل عرض الوجود اذ لا معنى لعارض الوجود وقيامه به هو معدوم محض فلا يربطها من وجوده وآخره واليقع عارضه والما يد من تقدم الميتة على هذا الوجود واليقع وكذا في غيرهم التسم مع ذلك فلا يربطها من وجوده هو عين الميتة لان جميع هذه الوجودات العارضة الغير المتناهية كالوجود الاول في عرضها للميتة فموجب ان يكون لها وجود قبل هذا المجموع اذ لا يمكن ان تصاف المعدوم بالصفات الوجودية وهذا الوجود ولا يكون لانا والما لم يبق المجموع محجور عما تقتب لمطلوب وهذا اي القول بكون الوجود عارضا للميتة قبل جميع الوجودات العارضة الغير المتناهية انتهى على ان العللة الخارجية للمجموع هي التي تفيد وجود المعلول من دون ان يدخل في قوام المعلول وحقيقته على كل جزء منه كما سيأتي في موضعه ووجه البناء عليه ان وجود الموصوف شرط لوجود الصفة وشروطها واشترط من العلل اني رجيته وهي كما تكون على المجموع تكون على كل جزء منه بخلاف العلل الدخلة كالمادة والصورة فانه لا يجب ان تكون على الجميع اجزاءه وذلك لان حادثة المركب عبارة عن حادثة اجزائه فليس له حادثة اخرى سوى حادثة الاجزاء فليس له علته سوى علته الاجزاء واذا لم يكن موجب الكل موجبا لكل جزء لم يكن موجب الكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء وما قال بعض متأخري كلام محشي ان هذه المقدمة لو تمت لاستلزمت ان يرتفع كطية والجزء من العالم ضرورة احتياج الكل الى جزءه وهم يصحون بعلية الاجزاء للكل في الخارج وان قيدت العللة بالتامة فيدفع النقص فان الاجزاء وعلته ناقصة للكل ويتم الاستدلال على اثبات الواجب فان الكلام بهنا في العللة التامة ولكن لم يتم ما قصده المحشي من كون الاستدلال على المقدمة المذكورة فان وجود الثبوت له علته ناقصة لوجود المثبت ليس بشئ لان الكلام بهنا في العللة اني رجيته لاني انطلقا واذا عرفت هذا فلما يد وما قال ميزاجان انما ان اريد بالجميع المجموع اي جميع الوجودات من حيث المجموع فمقتضى ان الوجود السابق عليه اي الوجود الذي كان قبل الاتصاف بهذا الجميع هو الوجود والداخل فيه اي في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح هذا وهو غير المجموع المتقدم وان اريد كل واحد منها فنقول عروض كل واحد لا يلزم ان يكون مسبوقا بوجود واحد سابق على كل واحد بل يكون ذلك بان يكون عروض كل واحد واحد مسبوقا لباحد آخر وقد تحقق في السلسلة هذا الوجود واخذ الى غير النهاية فطاشت وجوده وآخر غير هذه الوجودات يكون عيناً اذ لم يرض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها قوله الوجه الثالث آه حاصله ان الوجود ولو كان زائدا على الميتة عارضا لها فاما ان يكون متصفا بالوجود او بالعدم لا سبيل له الثاني والا لزم اتصاف شئ بتقيضه وعلى الاول لسياق الكلام في وجود الوجود وولم يجر الى غير النهاية فيما لم من وجود شئ وجودا شيا لا متناهية مرتبة في الخارج فان قيل هذا الوجه اي الوجه الثالث الدال على عينية الوجود وعلى تقدير تمامه يدل على ان لا يكون شئ من الاعراض التي هي زائدة على معروضاتها قطعاً لانا فان السواد ومثله لو كان زائدا على ميتة الاسود وكان له سواد آخر لاقتناع ان يكون الاسود وذلك لانه لو كان للاسود يلزم اتصافه بلاسواد والا يلزم ارتفاع التقيضين فيكون السواد متصفا بتقيضه فينتقل الكلام اليه اي الى السواد الاخر ان يقال لو كان السواد الآخر زائدا على السواد يكون له سواد آخر ويلزم التسم فلا بد وان يكون السواد عينين الاسود وفيه ما قيل ان هذا الوجه ما يدل على عدم زيادتها على نفسها الا على عدم زيادتها على معروضاتها فان الوجود ومثله لو كان زائدا على نفسه ولم يكن عيناً لكان له وجود آخر والا لكان لعدم فيلزم اتصافه بتقيضه ولك السواد لو كان زائدا على نفسه لكان له سواد آخر لاقتناع ان يكون الاسود فان قول المستدل لو كان له وجود آخر وسواد آخر يتوجه على تقدير عدم زيادتها على نفسها اي فيضاف الوجود والسواد

وان فرض انه عين الموجد وادعين الاسود مع فرض انهما على نفسه لا بد ان يكون له وجود آخر لا يتناعا تصانفة ببقية صفاتنا مقصودا المستل
ليس ان الوجود المصدري لا يتناعى لو كان زائدا لكان له وجود آخر ويلزم التسام على تقدير كونه زائدا انما يلزم التسام في الاعتباريات ومتوسر
بمستقبل بل المقصود ان الوجود الحقيقي الذي بالوجودية وهو منشأ لا يتناعى الوجود والاشترى ومصادق لحله لو كان زائدا على المبتدئة لكان
له وجود آخر لا يتناعى ان يكون معدوما ولو كان معدوما كان امرا متناعيا فلا بد من منشأ لا يتناعى او لا وجود ولا اشترى عيات الوجود
فيكون الوجود حقيقة منشأ لا يتناعى فلا بد ان يكون موجودا او لا لكان هذا الوجود ايضا متناعيا ويجب ان ينشأ بالآخر الى منشأ الوجود
حقيقته واذا فرض زيادة الوجود في كل موجود ونقل الكلام ويلزم التسام في الحاشية وذلك لان الوجود الحقيقي لو كان متصفا ببقية
اي بالعدم لكان امرا متناعيا فكان له منشأ لا يتناعى وكان هذا المنشأ هو الوجود والمشتى اليه انتهى بخلاف سائر الاعراض كالاسود ومثلا
على تقدير زيادته على الجسم لا يجب ان يكون اسود قال بعض الفضلاء ابل لا يكون اسود لان مصادق حل لمشتق قيام المبدأ اسودا كان
حقيقيا بان يكون متغيرا للحمل ولو بالاعتبار لا غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير بل بنفسه وكلها متناقضان في السواد والعدم
مثلا فلا بد والنقض لسائر الاعراض وادور عليه بانه يجب زيادة الوجود على سائر الاعراض والام لا يجمع على الوجود عليها فان مصادق
حل لمشتق قيام المبدأ او لا قيام للوجود بالاعراض حقيقة لعدم المتغيرة على زعمهم ولا غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير والاعراض
ليست لك فتأمل مع ان التناقض بالذات انما هو عين الوجود والعدم هذا جواب خربانه على ان عدم الايضاف الى الوجود اسودا
كان وجودا في نفسه او وجودا لا يطابقا فلا اسودا معناه رفع وجود الاسود في نفسه او سلب ثبوته في آخره فلو نقض وجود الاسود لا للوجود
فاذا كان الاسود لا اسود لا يلزم اتصاف شئ ببقية صفاته حقيقة لان الاسود ليس نقضيا بل هو نقض وجود الاسود وفيه ما هو بعض الاشكا
فه ان حقيقة التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر وعلى موضوع كذب الآخر فيها او عليه وبالعكس ولا معنى
غير تخصص الوجود بالعدم لان زيادة الوجود والعدم الربطيان ونقض التناقض بالقضايا ثم على التمثل للاسود وان لم يكن نقضا
للسواد لكنه لازم للنقض قطعاً فيلزم الاستحالة فان قيل الاستحالة مختصة بالنقيضين بالذات يقال هذا حكم محض اذ بناء الاستحالة على ان
يقضي الاستحالة التناقض يقتضي التباين ويشترك النقيضان فيه مطلقا فتأمل فان قلت قول المستل لاتناعا تصانف الوجود بالعدم كذا
هو نقضه ليس شئ اذ لا يلزم من اتصاف الوجود بالعدم تصانفة ببقية صفاته لان الوجود على راي من قال بعينية تعدد ويحتمل ان الوجود معان متعددة
عند من يقول بعينية للمبتدئة ضرورة كون الليات متعددة وبذلك عدم المعان متعددة على هذا التقدير اذ عدم سلب الوجود فعاله حاله فاذا كان
الوجود معدوما على على تقدير زيادته اذا كان الوجود معدوما كان موجودا بغيره فاعلم انه لا بد من منشأ له لو كان معدوما بغيره بل
الوجود الآخر لا يلزم اتصافه ببقية صفاته بل اتصافه بنقيض وجوده الذي هو غيره قال بعض الكابر قه هذا لا يرد عليه وعلى المقصود ولان
الوجود الحقيقي لا يتصاف بالعدم بان يصح على المصداق اسودا كان هذا لعدم نقض الوجود بالعدم والمرد من نقض في قوله لاتناعا تصانف
بالعدم الذي هو نقضه نعم من ان يكون نقضا له او نقضا لوجوده فقلت بعينية الوجود لا يتناعى لعدمه ولا تعدد عدمه كما سبقت للاشارة
اليه يعني ان بعينية الوجود لا يستلزم تعدده كما مر من الحاشية في ذيل قول الشارح فانخصرناه فيجوز ان يكون لكل من الوجود والعدم معنى محله

مشتركة على تقدير العينية ايضاً على تقدير كون الوجود زائداً لو كان الوجود معدوماً يلزم تصادف نقيضه لان كلاهما نقيض الآخر بحسب معنى
 واحد من ان المقدور زيادة الوجود لا عينيته فلا تغفل يعني ان المفروض كون الوجود زائداً فلا يلزم التعدد في الوجود ولا في العدم لانه لا يتصور
 الا على تقدير العينية وعلى تقدير كونه زائداً يكون معنى واحداً وفيه ما فيه قال في الحاشية وذلك لان الزيادة ايضا لا يستلزم الوحدة كما ان
 العينية لا يستلزم التعدد فيجوز ان يكون معدوماً فلا يكون معدوماً يلزم تصادف نقيضه فلا يتم الدليل انتهى الا ان يقال في الجواب
 هذا الوجه من الدليل ينبغي عليه اشتراك الوجود بمعنى كما هو المشهور من العالمين بزيادة وما قال بعض ناظري كلام الحاشي ان الوجود على تقدير الزيادة
 يجوز ان يكون كلياً متكرراً النوع فيكون حصته عارضاً له ومغايرة له فعلى تقدير ان تصادف الوجود بالعدم لا يلزم تصادف نقيضه بل تصادف
 نقيضه من وجهه الذي هو غيره فنعني ان الكلام ههنا في الوجود والذي هو مصداق الوجود بالمعنى المصدرى ونشأ لا تتراعده وهو ليس كلياً متكرراً
 النوع بل الكلي المتكرر النوع انما هو الوجود بالمعنى المصدرى لا التزاعي وليس الكلام فيه كما لا يخفى قال ولا تغفل قولاً انما يستعمل في معنى ان
 الوجود ليس موجوداً لانه من المعقولات الثنائية فختار انه معدوم والتصادف شيء بنقيضه بالحل الاشتقاقي ليس يستعمل انما يستعمل التصادف بالحل
 المواطائي بان يقال الوجود معدوم واعترض عليه شيء ليقوله اعلم ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر آخر من جهة واحدة
 بحيث يلزم من صدق كل كذب الآخر فيحقق التناقض بين اثنين كما يحقق من مبدئهما كالموجود والمعدوم لان دار التناقض انما هو
 صدقهما على امر واحد بحيثية المذكورة وهو تحقيق في المبدأ واشتق كليهما غاية الامر انه يتحقق في المبدأ باعتبار الحل الاشتقاقي معنى لمشتق باعتبار الحل
 المواطائي ويمكن ان يكون شيء واحد فيصان احدهما باعتبار الحل الاشتقاقي والآخر باعتبار الحل المواطائي كالموجود وان نقيضه بالاعتبار الاول
 العدم اذاً الوجود اذا كان محمولاً على شيء بالاشتقاق بان يقال انه ذو وجهين في نقيضه بالحل الاشتقاقي فيبقى نقيضه بهذا الاعتبار
 العدم لان جملة على شيء آخر انما هو بالاشتقاق وبالا اعتبار الثاني اللاوجود اذاً الوجود اذا كان محمولاً على شيء بالحل المواطائي فيجب ان يعبر في نقيضه
 هذا الحل فيبقى فيكون نقيضه اللاوجود وهو صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه جملاً بالعرض اذ لا يصح حل نقيضه
 عليه باعتبار الحل الذاتي كما يقال الجزي لا يخفى في معنى ان مفهوم الجزي ليس بجزي بل مفهومه كلي صدقه على كثيرين واللا مفهوم مفهوم اذ
 المفهوم عبارة عما يحصل في الذهن ومعنى اللا مفهوم ايضاً حاصل فيه فيصدق عليه انه مفهوم فما قال الشارح من استحالة تصادف الشيء
 بنقيضه بالحل المواطائي ليس بشيء ويجوز صدق كل من النقيضين على كل منهما من حيثين بالحل العرضي لمفهوم كل من الوجود والمعدوم
 يصدق عليه الوجود من حيث انه موجود في الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم في الخارج يعني ان الوجود والمعدوم مع كونهما نقيضين
 يصدق كل منهما على الآخر بجهتين مختلفتين اذ الموجود في الذهن من حيث وجوده فيه يصدق عليه انه موجود ويصدق عليه المعدوم من حيث
 من حيث كونه معدوماً في الخارج وكذا المعدوم في الخارج يصدق عليه المعدوم من حيث انه معدوم في الخارج ويصدق عليه الموجود من حيث
 من حيث كونه موجوداً في الذهن وكذا يجوز صدق النقيضين باعتبار الحل المواطاة وحل الاشتقاق على امر آخر بان يصدق احدهما
 بطريق حل المواطاة والآخر بطريق حل الاشتقاق كما اذا كان الشيء موجوداً ولا يكون عين الوجود كما يقال انه لا وجود باعتبار الحل المواطائي
 وموجود باعتبار الحل الاشتقاقي وما ينبع عن العلم ان طائفة من المفوضات وهي التي يعرض حصتها لانفسها محمولة على انفسها محلاً بالحق

بحيث ينفرد قضية طبيعية واحدة في ضمنها ولا يسرى الحكم الى الافراد والافعال المفرومات على انفسها بالكل المستعبر في المحصولات
 ضروري لا محال ان تتوهم تخصيص فيها وهذا لما يكون اذا كانت سبادي تلك المفرومات قائمة بها كالوجود والطلاق لانه مدرج وطلق والمعية المطلقة
 لانها معية مطلقة والممكن العام لانه ممكن عام واشياءها كالكل وشئ واشياءها محمولة عليها انما انفسها بهذا المحل بحيث ينفرد قضية طبيعية واحدة
 مذكورة كالامفهوم فانه اذا حصل معناه في الذهن صدق عليه انه مفهوم فلا يصدق على نفسه والجزئي لان مفهومه صادق على كثيرين فيصدق
 عليه الاخرى دون الجزئي والممكن الخاص اذ هو مدرج ومفهوم في الذهن ضروري فلا يصدق على نفسه بل يصدق عليه نقيضه ونظائره قال بعض الحكماء
 قد حل فخلص هذه المفرومات على انفسها بالكل المستعبر في المحصولات اي المحل الساري الى الافراد متفق ولعل فيها هو مدرج والاشياء بقوله وانما هو
 اتصافه ومواطاة فلا اشكال في كلامه اصلا وان تعلم انه لا ريب في استحالة حمل النقيض على التقييد الاخر بالكل المستعبر في المحصولات لكن لا يصلح
 ان يكون مراد الاشياء هو هذا لانه مدرج صدق احد النقيضين على الآخر بالكل الاشتقائي فلو كان المراد بالكل المستعبر في المحصولات غير محل التقييد
 على الآخر بالاشتقاق بالكل المستعبر في المحصولات فيكون ما يصدق عليه احد النقيضين اشتقاقا يصدق عليه التقييد الآخر بالاشتقاق انما هو محال
 قطعاً ولا يتوهم ان عدم العدم من هذا القبيل يعني ان عدم العدم من قبيل المفرومات التي يصدق عليها انما انفسها محلاً بالعرض لان عدم العدم
 نقيض لعدم المطلق ولا يصدق على عدم العدم انه عدم فيصدق عليه نقيضه فصار من قبيل المفرومات التي يصدق عليها انما انفسها محلاً بالعرض وهو
 فساد هذا التوهم بما ينفرد به لان عدم الذي هو نقيض لعدم المطلق يعني عدم العدم الذي هو نقيض لعدم المطلق محمول عليه اي على عدم العدم كل
 الذي لا بالكل الرضي فكيف يكون من قبيل المفرومات المذكورة ووجه حمله عليه محلاً بالذات ما ينفرد به لان العدمات الخاصة بمحصول لعدم المطلق
 لان الخاصة عبارة عن الكلي مع التقييد والعدمات الخاصة تحصلت من لعدم المطلق مع اعتبار الخصوصيات والعدم المطلق نوع لها
 فيكون العدم عين تلك المحصول فيكون محل لعدم المطلق على العدمات الخاصة محلاً ذاتياً لا عرضياً وعدم العدم من العدمات الخاصة فيكون
 محل لعدم عليه محلاً ذاتياً فلا يكون عدم العدم من قبيل المفرومات التي كل عليها انما انفسها قال في الحاشية الثانية وتبين ويحكم بالنظر الدقيق فنفرد
 في بحث التقابل ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود المطلق فهو متقابل وغير محمول لا تنتم اجتماعهما وان كان
 بمعنى سلب المطلق فهو محمول وغير متقابل وبهذا يندفع شبهة المشورة التي اعلم انه قال في الحاشية في بحث التقابل العدم بمعنى سلب الوجود المطلق
 يقابل العدم المضاف لا تنتم اجتماع العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق وعدم العدم المطلق بهذا المعنى نعم العدم المطلق بمعنى سلب
 المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لا لما كان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على جميعين الاول ان يلاحظ الاطلاق والثاني ان
 يلاحظ نفس طبيعته لامع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو على الوجه الثاني في جميع مع ثبوته في ضمن فردين انتهى
 ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان اخذ بمعنى سلب الوجود المطلق فهو نقيض له وغير محمول عليه لا تنتم اجتماعهما وان اخذ بمعنى سلب المطلق
 من الوجود وفان اخذ على الاطلاق بسلبه غير معقول وان اخذ نفسه من حيث هي من دون اخذ الاطلاق فليس نقيضاً له وبالجملة العدم
 الذي هو محمول على عدم العدم ليس نقيضاً له وهو غير محمول نقيض له وفيه ما انا وبقي الا كما برقه انه ان اراد بقوله سلبه على الوجه الاول غير
 معقول ان سلبه على الوجه الاول لا مفهوم له اصلاً فهو ظاهر الفساد وكيف سلب السلب الماخوذ من حيث الاطلاق مفهوم متعلق بالتبعية وان

اما اذا ليس لمصدق نفي لكن لا يلزم منه ان لا يكون بينه وبين ماضيف اليه تناقض فان احتمل صدق مفهوم الينا في كونه نقيضا لشي
اصلا ثم لم يرفع التوهم المذكور بالاضراب عما قال اولاً فقال بل نقيضه اي نقيض عدم عدم ليس محمولا عليه اي على عدم عدم اصلا بالذات
ولابا كل العرضي لان نقيضه اي نقيض عدم عدم عدم عدم وليس محمولا على عدم عدم لا لعدم الذي هو نقيض الوجود يعني عدم
الذي هو نقيض الوجود وليس نقيضا لعدم عدم حتى يلزم حل النقيض عليه قال في الحاشية لانه على تقدير ان يكون عدم عدم نقيض عدم
يلزم ان يكون لعدم نقيضان احدهما الوجود والاخر عدم عدم حاصلان التناقض في عدم عدم ليس بين المضاف والمضاف اليه والاول
ان يكون لعدم المضاف اليه نقيضان احدهما الوجود والمرفوع به والاخر عدم الذي يضاف اليه ويرفعه وقد تقرر ان التناقض نسبة وحدة
لا يمكن تحقها الا بين مفهومين واما عدم صدق على شيء واحد فلان عدم عدم مساوق للوجود والمرفوع بعدم المضاف اليه وفيه كلام اما
فلانه مبني على ان نقيض شيء عبارة عن رفعه وان المرفوع ليس بنقيض فنقيض عدم عدم هو عدم عدم الوجود الذي هو عدم عدم
ان الحق ان كلام من الرفع والمرفوع نقيض للآخر واما ثانيا فلانه لو سلم ان المرفوع ليس بنقيض فلاريب ان المرفوع لازم مساو لنقيض
العرضي والمرفوع بالنقيض ههنا لا يعبر عن الملامم المساوي واما ثالثا فلان كلامه في الحاشية يدل على ان عدم المرفوع بعدم عدم يعني سلب
الوجود فمعنى عدم عدم سلب سلب الوجود وليس الامر كذلك لان متوهم صدق نقيض عدم عدم عليه انما يتوهم في عدم عدم الذي هو رفع
السلب المطلق الا ان من سلب الوجود وسلب السلب يعني نفس السلب هكذا اذا دفع الالكابرة وبهذا لا يباين من كلام الحاشية ان
عبارة عن نفي شيء يندفع الاشكال بان لعدم نقيضين الوجود وعدم عدم وقد تقرر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وجه الدفع
ان نقيض عدم انما هو عدم عدم الوجود لان نقيض شيء عبارة عن رفعه فلا يكون لعدم نقيضان بل نقيضه واحد وهو عدم عدم فلا
ان الاشكال انما يتوجب في التناقض من القضايا او قد يرفع برفعها واما التناقض في المفردات فهو عبارة عن التباين ولا يضير في ان يكون مفهوم
متساويان واقعان على غاية البعد من مفهوم وكذا يندفع شبهة المشورة وهي ان عدم عدم المطلق فزده ونقيضه يعني ان عدم المطلق
يصدق على عدم عدم وغيره من العدميات مخصوصة فيكون عدم عدم فزاد لعدم المطلق وهو نقيض له اي لا يكون له سلبا له وبهذا اي بين
الفردية والتناقض تدفع الفردية ليعتني المحل والتناقض ليعتني امتناعه شيء وجه الاندفاع ان المرفوع ليس نقيضا للرفع فالعدم المطلق
نوع لعدم عدم وليس نقيضا له والحق ان الاشكال غير مندفع بهذا الجواب اما اولاً فلان الاشكال انما هو لزوم كون الشيء فردا ونقيضا لشي
واحد وهو لازم واما ثانيا فلان المرفوع وان لم يكن نقيضا لكنه لازم مساو لنقيض قطعاً فيلزم كون شيء نوعاً ولازم مساوياً للنقيض وهو
محال مما قال الحاشية في بحث التقابل فحجاب هذا الاشكال من انه ان اريد بعدم المطلق سلب الوجود فعدمه ليس فردا له وان اريد
المطلق فعدمه ليس نقيضا له يعني ان عدمه يعني السلب المطلق لا يتقابل عدم المضاف اليه لا مكانا اجتماعا وذلك لان السلب المطلق على
جميعين الاول ان لا يخلط الاطلاق والثاني ان لا يلاحظ نفس طبيعة المانع الاطلاق وسلب على الوجه الاول غير معقول لكونه مطلقا لنفسه فهو
على الوجه الثاني ويختص مع ثبوته في ضمن فردين فقد عرفت سخافته فمما سبق وذلك لان للسؤال ان نختار الشق الثاني وبقول عدم عدم
سدا المعنى صورته حاصلة في اصل قطعاً وهو عدم مطلق مضاف الى نفسه فيكون حصته منه واما له ايضا فيكون نقيضا له لما ريب غاية الاشكال

ان يكون صدقه على شئ محال في الواقع وهذا غير ضروري كونه نقيضا لشئ فلو لم يكن شئ واحد فردا ونقيضا فافهم واجاب الحق اللهواني في الحاشية
 القديمة بان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع العدم مقابل له فالمنطق
 اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدم مقيدا للقيد وبالا اعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه في الموضوع مختلف بالا اعتبار اورد وعليه صاحب
 الافي الميسر بان القيد باعتبار مطلق التقييد اذا كان نوعا من العدم كان باعتبار الخصوصية اخرى بان يكون لك نوعية الاول اعلم
 طبيعة العدم غير واضحة لان يكون الثاني ايضا نوعا من بل محققه لذلك واجاب عنه الحاشي في بحث التقابل بلان حاصل كلامه ان هذا
 العدم من حيث هو عدم مقيد بقيد مالا بالخصوصية فرد له فان مناط الفردية هو التقييد بقيد ما وخصوصية القيد ملغاة ومن حيث هو
 رفع مقيد بخصوصه نقض له فان مناط كونه نقيضا له هو كونه رفعه من حيث هو رفع له بخصوصه لا من حيث انه خصوصية من خصوصية
 المقيد ومحصل ان فردية عدم العدم من حيث انه عدم مطلق قد قيد بقيد ما والفردية ليست بناتية عن خصوص القيد او ببل هذا القيد
 بقيد آخر كانت الفردية على حالها بخلاف كونه نقيضا فان اعتبر فيه خصوص القيد او ببل هذا القيد لم يبق نقيضا فوضع الفردية هو عدم العدم
 من حيث انه عدم مقيد بقيد وموضع النقيضية ايضا نفسه لكن من حيث كونه مقيدا بهذا القيد المخصوص وفيه ان عدم العدم من حيث
 انه مقيد بقيد مخصوص يصدق عليه انه عدم صدقا ذاتيا سواء كانت الفردية من حيث خصوص الفردية او من جهة التقييد بقيد ما فيلزم
 الاستحالة اعني صدق احدا للنقيضين على الآخر صدقا ذاتيا واجاب صاحب الافي الميسر بان عدم العدم فرد من افراد العدم باعتبار
 انه طبيعة العدم مع قيد لا من حيث خصوص الفردية في تحوليها التعيين والابهام فانه من حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد بخصوصه
 وهو شئ هو غير طبيعة الفرد في ذلك الا انه مقابل له من حيث الخصوصية لا من جهة مطلق الفردية ولا اطلاق بك ان تشك فيما يكلفه
 العقل ما لم تكن سقيم الطبع وهذان التناقض انما هو بين التقابل ونسخ مطلق الفردية لا بينه وبين تخصيصه بخصوصية هذه الفردية على التميز بين
 غير ان يحل النظر اليها على انها خارج الفردية غير متميزة وان كان ذلك لسند هذه الخصوصية بينه وبين الطين في الوجود وانت تعلم ما في الشئ
 اما اول اعلان الفردية مطلقا سواء كانت نخبها وخصوصها منافع النقيضية قطعاً اذا المناقاة بينه وبين اللزوم اجتماع النقيضين في شئ هذا
 خصوصها ونخبها سواء افرقت بينهما بالجملة لا معنى للقول بان مطلق الفردية منافع للتقابل وخصوصها اجتماع له اما ثانيا فلان اذا كان
 عدم العدم بخصوصه فردا ونقيضا لعدم المطلق فقد صدق عدم المطلق الذي هو عينه ونقيضه عليه صدقا بالذات وهذا محال قطعاً
 ما افاد بعض الاكابر انه ان العدم الذي اضيف اليه العدم في عدم العدم مفهوماً شاملا للنقيضين اعني عدم الوجود وعدم عدم الوجود
 فعدم العدم الذي هو نقيضه واضح له في قوة رفع النقيضين فليس له صدق او لا خارج عن النقيضين حتى يكون له صدق في الاستحالة في
 ذاتية شئ النقيض مستحيل اذا غاية ما يلزم من تحققه الفرضي اجتماع النقيضين ولا قبالة فيه لانه في قوة ارتفاع النقيضين وقد اشترط ان
 ارتفاع النقيضين يستلزم اجتماعهما ولا يلزم اجتماع النقيضين في الواقع لا استحالة صدق عدم العدم على شئ في الواقع والحاصل ان الفرد
 والنقيضة يستحيل ان يجتمعا في مفهوم صادق في نفس الامر على شئ لانه يستلزم اجتماعا في شئ واما المفهوم الذي بين ان يصدق على
 في نفس الامر فلا امتناع في ان يجتمع فيه الفردية والنقيضية ومفهوم عدم العدم ليس بصادق في نفس الامر لانه في قوة رفع النقيضين

لان عدم بمعنى السلب المطلق لاشمال النقيضين فمنه في قوة رفع النقيضين فلا مضى لبقته في استلزام فروية نقيضيه التي في قوة اجماع
 النقيضين فان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما كمالا هو المشهور وكذا يكون كل مرتبة شغفية نقضيا لمرتبة الوترية التي هي فوقها في
 كل عدم مضاف واقع في المرتبة الشغفية من سلسلة العدمات المتباعدة من الوجود فنقيض لعدم الواقع في المرتبة الوترية منها الى حيث يقطع
 الاعتبار الا ان يقال في توجيه كلام المتوهم ان عدم الذي يضاف اليه عدم في عدم عدم هو مطلق عدم الاعم من عدم عدم وعدم
 الوجود وعدم عدم الوجود فكان عدم عدم حينئذ اعم من عدم عدم الذي هو نقضيه ومحمول اعليه خلا بالعرض فيكون عدم عدم صادقا
 على عدم عدم عدم الذي هو نقضيه صدقا عرضيا والحاصل ان عدم المضاف اليه في عدم عدم هو مطلق عدم اعم من ان يكون
 عدم عدم او عدم الوجود او مطلقا بان لا يتخذ ذلك من حيث هو هو فعدم المضاف اعني عدم عدم يكون اعم من عدم عدم
 وعدم عدم الوجود وعدم عدم المطلقا من حيث هو فمفهوم عدم عدم يصدق على عدم عدم عدم صدقا عرضيا فصار من قبيل المنهوت
 التي يصدق عليها نقاضها خلا عرضيا ثم ان هذا الاستثناء لا يصح متصلا فان ما تقدم ليس الا ان عدم عدم لا يحل عليه نقضيه لان
 نقضيه الرفع وهو غير محمول للامفرع ومآل هذا الكلام ان عدم عدم محمول على نقضيه الذي هو عدم عدم فظاهر ان العلاقة
 ربما تقدم فوجب ان يحل الاعلى لكن والفرض متان عدم عدم ليس نقضيه محمولا اعليه لكن بمحمول على نقضيه الذي هو عدم عدم عدم
 ان اخذ عدم المضاف اليه اعم من عدم عدم وعدم الوجود وعدم الوجود وهكذا فاذا لم يعض الاكابرقة لكنه اي عدم عدم بهذا
 الاعتبار اى باعتبار اخذ عدم المضاف اليه من حيث العموم صار اعم من نفسه لكون مفهوم عدم عدم الذي هو رفع لعدم الاعم
 من عدم عدم وعدم الوجود صادقا على نفسه ونقيضه تحقق عدم عدم فيما كان محمولا على نفسه ايضا محلا بالعرض فكان من قبيل
 حمل المعنى الواحد على النقيضين لاسن قبيل ما يصدق عليه نقضيه بذلك المحل كما توهم المتوهم وادور عليه اولابان المضاف اليه في عدم
 لعدم لما كان بمعنى السلب لاشمال النقيضين فيكون رفعه في قوة رفع النقيضين فلا يكون له صدق لان نفسه ولا غيره فلا يكون اعم
 من نفسه وثانيا ان عدم اعم من عدم عدم لا يخص فيكون سلبياتهما بالعكس فيلزم ان يكون عدم عدم اعم من عدم عدم
 لا يخص فان قيل المراد بعدم المضاف اليه طبيعة السلب من حيث هو اعني موضوع المحل فرفع يكون بانقضاء فروية فلا يكون في
 قوة رفع النقيضين وانعكاس النسبة انما يكون اذا اخذ السلب اشئ اطلق اعني موضوع الطبيعة حتى يكون اشتقاؤه بانقضاء جميع الاوضاع
 يقال ان الكلام في عدم عدم الذي هو نقض عدم ولا يكون نقضيا له ويمكن وضع ضابطه كلية منها بان كل كلي هو مع نقضيه
 شامل لجميع المفردات ضرورة لاقتناع ارتفاع النقيضين ومن جملة انفس هذا الكلام فوجب ان يصدق هو ونقيضه عليه فان كان مبدا
 متكررا النوع المشهور ان الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي الذي يكون محمولا على نفسه نحو من المحل الاول والمحل الثاني فيصدق
 على نفسه مرة على اذ عين حقيقة ومرة على انه عارض له محمول عليه بالاشتقاق والحشي قد عدا الكلي المحمول على نفسه بالمحل العرضي ايضا من
 الكليات المتكررة النوع وبالمجمل ان كان الكلي بحيث يكون مبدا متكررا النوع كالوجود والممكن وغيرهما محمول على نفسه محلا بالعرض الا
 اى وان لم يكن مبدا متكررا النوع حقيقة محمول عليه لما الاول فلان مبدا الاشتقاق عارض لنفسه هو مستلزم له وضد لمثله

الذي هو نفس الكل لان عروض الشيء يستلزم عروضه المشتق منه من حيث هو مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لا يربى مستلزم
 حمل مشتقه عليه فيه ان هذا لا يتم على رأى الحاشي ولا على المشهور اما على المشهور فلان المبدئية عارضة للمباذى وليست بعارضة لمشتق
 واما على رأى الحاشي فلان الامور العارضة للمباذى المحمولة عليها حلاً بالعرض ليست بعارضة للمشتقات ومحمولة عليها كالكلى لا يبنى واما ان
 فلانه لو لم يكن لكلى اى لو لم يكن نقيضه محمولا عليه كان محمولا على نفسه لا على ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض
 مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروض الشيء نفسه وذلك لانه اذا كان نفسه محمولا على نفسه كان مبدأ اشتقاقه عارضا له فيكون
 عارضا لمبدئه لان كلما يرضى المشتق يرضى للمبدأ فيكون المبدأ امتكرا للنوع وهو خلاف الفرض لانه قد فرض عدم تكرره وفيه ان عروض
 كلما يرضى المشتق للمبدأ غير مسلم الا ترى ان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدأ فتفكر قوله وان سلم انه حاصله انه لو لم
 يكون الوجود موجودا على تقدير كونه زائدا وجزا فلما سلم انه موجود بوجود آخر لان كون الوجود زائدا انما هو فيما سوى الوجود واما الوجود
 موجود وبغضه لا بوجوده زائدا عليه فان كل وصف يلحق الغير فهو زائدا عليه واما بثبوته فليس امرنا انما على نفسه بل هو عينية لا ليعال الوجود
 على تقدير كونه زائدا على الميةية يكون قائما بها بلا ريب والوجود القائم بالغير يتلحق ان يكون له وجود هو عينية لان قيامه بالغير انضماما او
 استيعا يستدعى الاحتياج اليه ضرورة ان القيام عبارة عن الوجود وان عتق وهو لا يمكن ان لا يكون محتاجا والسريفة ان الوجود
 على تقدير كونه زائدا ليعال ومعروضه محل والحال مخفى في العرض والصورة والحمل في الموضوع والمادة ولا شك ان الوجود ليس بغير
 فليس بصورة ففحين كونه عرضا والعرض لا بد وان يكون محتاجا الى محله وموجوبية بنفسه لا بوجوده زائدا على يستدعى عدم الاحتياج
 فالقول بكون الوجود زائدا على الميةية عارضا له او يكون وجود الوجود عينية متناهيان لانا نقول العينية ثباتي الاحتياج اذا كان
 الوجود قائما بنفسه يعني ان عينية الوجود ثباتي احتياج الى شئ اذا كان الوجود قائما بنفسه كوجود الواجب جل شأنه فانه موجود بنفسه
 ذاته من غير احتياج الى الغير ولو كان محتاجا الى الغير لم يكن موجودا بنفسه واما اذا كان قائما بغيره كوجود الممكن فلما فيا فيه بل يوكده وبنيت انفا كان
 الوجود قائما بالغير فضنية الوجود لا يستدعى عدم الاحتياج بل يوكده الاحتياج فان القيام بالغير لوجب الاحتياج فاذا كان للشيء القائم
 وجود هو عينية كان احتياجه اليه من حيث نفسه ومن حيث موجودية كليهما معا قال بعض الفضلاء ومن هنا يستنبط ضابطه هي ان الشيء
 القائم بذاته كالإنسان مثلا اذا كان له وجود هو عينية كان موجودا بوجوده وقائم بنفسه فيكون واجبا لذاته والشيء القائم بالغير اذا كان له وجود قائم
 بالغير هو عينية كان موجودا بوجوده وقائم بالغير فيكون ممكنا لان عينية هذا نحو من الوجود والحتم الى الغير لذلك الشيء القائم بالغير المتفكر اليه يوكده
 لا إمكان التحقيق في هذا المقام انك قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود بالمعنى المصدري فانشأنا انه نفس الميةية بل ازيد امة وعروض
 عارض وهي نفسها محمولة بالاجل البسيط ولا يلزم من عدم كون الذات الممكنة متقرة بالاجل الباعل ان لا يكون لنفس ذات الممكن مصداق
 للوجود وان يكون الوجود مسلوبا عنه في مرتبة ذاته والالزم سلب الذات عنها في مرتبة الذات او مطابق الحكم بكون الذات الممكنة نفسها هي
 الذات الممكنة المتقررة وليس للممكن ذات متقرة بالاجل الباعل وانما يلزم من عدم كون الممكن ذاتا متقرة بالاجل الباعل صحة سلب الوجود
 عنه بمعنى ليستة نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم بكون الذات الممكنة على نفسها وعلى ذاتها متقرا عليها هي الذات المتقررة صحة سلب

نفسا ذاتا متماثلة بمعنى ليست نفس الذات لان لا يكون نفس الذات مصداقا لنفسها ذاتا متماثلة وانما يتبع ان سيلب عنه الوجود اذ هي ذات مصداق الوجود فلا يلزم ان يكون الذات التي هي مصداق الوجود بنفس ذاتها واجبة بالذات بل يجوز ان تكون محتاجة الى جبر بجعلها مجلا بسيطا فكون الذات بنفسها مصداقا للموجودة لا يستلزم الوجوب الذاتي كما هو المشهور في افواه القوم وبهذا ظهر ما سئله كلام المحشى من استيفاءه وما في الضابطه التي ذكرها بعض الفضلاء من الوهن والرخاوة والتحجيز ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري يتحقق في نفس الامر بمعنى تحقق منشأ انتزاعه او تحقق الانتزاعات عبارة عن تحقق مناشي انتزاعها ومعنى ما به للموجودة موجود بنفسه بل واجب كذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتباريا يتحقق في نفس الامر ان يكون موصوفا بحيث يصبح انتزاعه عنه نهما تامة ثامنا

الاول المنتزعه عنه وهو المهيته من حيث هي والثاني المنتزعه وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به للموجودة وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته اعلم ان كلام المحشى في هذا الباب في غاية الاضطراب فارة يقول منشأ انتزاع وجود الممكن شخص واحد واجب لذاته ميان الممكنات بالشيء ذاتية وتارة يقول ان منشأ انتزاعه الانتساب الى تعالى والحق انه قد اشتبه عليه المنتزعه منه بعلته الانتزاع اذ لا شك في ان الوجود والمصدري منتزعه عن الممكنات ومطابق صدقه ومصدق حمله ليس امر خارجا عنها مباينا محضا لباضرة نعم عنه مصداقه منفصلة عنها مباينة لما ليس الكلام فيها انما الكلام في مصداق الوجود وعلى ان ذلك الامر المباين كفى في موجودية الاشياء باسرها بنفسه لزم تحقق الكل تحققة وبطلانه ظاهر وان لم كيف لم يكن مصداقا لوجود جميع الممكنات وايضا على هذا التقدير يصح طردان العدم على شيء من الاشياء فيتحقق مصداق وجودها وان كان التجالي ان لكل من الممكنات الموجودة انتسابا خاصا الى ذلك الامر الواحد وارتابها بالخصوصا به وتلك الانتسابات والارتباطات هي مناشي انتزاع الوجود عن الممكنات ومصاديق وجودها يتقابل تلك الانتسابات والارتباطات نسب واضافات متعززة عن تحقق المنتسبين فلا يمكن ان يكون مصاديق لوجود واحد بها وايضا تلك الانتسابات والارتباطات اما انضمامية وانتزعية على الاول لا يمكن ان تكون صفات انضمامية الممكن كما سيظهر للمحشى وعلى تقدير كونها صفات انضمامية للواجب يلزم اما ان لا يعدم ممكن ما هو مجامعية العدم للوجود وعلى الثاني مصداق الوجود ومنشأ انتزاعها ان كان ذات الواجب بزمانه بطل حديث الانتسابات والارتباطات وان كان صفات نائمة على الواجب بزمانه يلزم ما لزم قائل الاثنى الوجود ليس قائما بالمهيته لا على وجه الانضمام ولا يلزم تارة عن وجود الموصوف ضرورة توقف وجود الصفة في الاتصاف الانضمامي على وجود الموصوف فيلزم كون الممكن موجودا قبل وجوده فان كان الوجود السابق عين الوجود واللاحق يلزم تقديم الشيء على نفسه والاي لم يتم التمسك وادور عليه بانه يجوز ان يكون انضمام الوجود الى الهيته كما انضمام الفضل الى الجنس فلا يلزم كون المنضم اليه مقدما واجيب بانه لا انضمام للفضل في مرتبة كونه فضلا بل هو في تلك المرتبة عين الجنس بالتفاريق بينها بحسب الوجود فضلا عن الانضمام بل انما هو منضم في مرتبة كونه صورة وما خذ بشرط الشيء فانهم والاعلى وجه الانتزاع والاي لم يتم حين انتزاع الوجود والمصدري انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية بمعنى على تقدير اتصاف ممكن بكونه وجودا انضماميا انتزاعا لا بد من منشأ لئلا الوجود حقيقة والا يكون انتزاعا محضا ولا يمكن ان يكون ذلك المنشأ انتزاعا والافلاهلين منشأ آخر ولو ذهب المتأشفي الى غير النهاية فلا بد لتلك

المناشي الغية للتسامية من نشأ حافظا لواقعها اذ واقعية الانزعائيات انما تكون بواقعية نشئها فكذا المنشأ هو الوجود حقيقة وبلغوا
 تلك الانزعائيات ولما بطل الشقان ثبت ما هو المطلوب وانت تعلم انه لا يلزم من بطلان كون الوجود صفة انضمامية وانزعائية
 كونه عين الواجب سبحانه فلا ثبت ما هو مطلوب المنشي فانهم ذلك فانه تحقيق شريف قوله وثانياً آديني ان ثانياً المذاهب في الوجود
 مذهب الحكماء وهو ان مصداق الوجود المصدري في الواجب نفس ذاته الحقّة وفي الممكنات صفة زائدة منضمة الى ذاتها مضميّة
 لانزعاع هذا المعنى الانزعائي وقال المنشي بتحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من معنى المصدري لان هذا المعنى يتحقق باعتبار
 العقل وانزعاع الذين وحقيقة تتحقق مع قطع النظر عن ذهن الناس واعتبار التعبد كما يشهد به الضرورة العقلية فاقابل الشيخ
 بالمتقول ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري العقول خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية او لو لم يكن الوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري
 كان موجودية الاشياء باعتبار الاعتبار ولعل معنى كلامه ان ليس للوجود صفة منضمة الى المهيمنة كما هو مفهوم المشائية مفهوم الوجود فغاير حقيقة تلك
 الحقيقة على ما يحكم بالنظر الدقيق نشأ الانزعاع في هذا المفهوم ومصداق محله وطابق صدقه يعني ان تلك الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدري
 لان هذا المفهوم عنوان لما هو صادق عليها كما نزعها الاكثرون من عدم الصانع والشايع طنائهم ان الوجود المصدري له حقيقة ولا وجود له الا انزعائي
 وهو صادق عليها ولا يعبرون بانفرد الوجود المصدري وذلك لان فرد الوجود والمصدري مخصص في حصته وليس لفرد سوى الحصة المتخصصة
 بالاضافة والتوصيف فلا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج يحل عليه معنى المصدري مواطاة الا ان يقال المراد بغيره والوجود
 المصدري وحقيقة الذات التي هي نشأ الانزعاع فتأمل جدواهي اى تلك الحقيقة في الممكن زائدة لانه موجود وغيره مصداق حل
 الوجود وعليه مراد عليه وفي الواجب عين ذاته لانه موجود لذاته مصداق حل الوجود وعليه نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر اعلم انك
 قد عرفت فيما سبق ان الوجود ولا يمكن ان يكون صفة زائدة قائمة بالمهيمنة في نفس الامر وان نسبتها الى المهيمنة سواء كانت الذات
 واجبة او ممكنة نسبة الانسان الى الانسان فليس في الانسان هيته وجود زائد عليها كما ان ليس في الانسان انسان وانسانية
 زائدة عليها وبالجملة نسبة الوجود الى المهيمنة ليس نسبة العوارض المنضمة او المنقرعة الى مهيمنة المعروض والا يكون مصداق الوجود
 امران اذ على المهيمنة قائما بها انضماما او انزعاعا وهو بطريقا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا فرق بين الواجب والممكن في كون مصداق
 حل الوجود ونفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض انما الفرق بين الذات الواجبة والمهيمنة الممكنة بان الذات الممكنة بلا جعل
 جاعل بخلاف الواجب وهذا النحو من الفرق لا يوجب كون مصداق الوجود وعليه امران اذ على مقياس قلت مصداق حل الوجود
 على الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل يقال هذه الحقيقة لا يخلو اما ان تكون تعليلية او تقييدية على الثاني مصداق حل الوجود
 في الممكن لا يكون نفس المهيمنة بل امران اذ على قائما بها انضماما او انزعاعا وهو خلاف ما تقرروا على الاول لا يكون بين مصداق الوجود
 في الواجب وبين مصداق في الممكن تفرقة اصلا اذ الحقيقة التعليلية خارجة عن المصداق في الاتصاف للفرق بين مصداق حل الوجود
 على الذات الممكنة وبين مصداق حمله على الذات الواجبة اصلا بل يكون مصداق حل الوجود في الممكن ايضا نفس الذات بلا زيادة
 امر وعروض عارض والا يلزم ان لا يكون مصداق حل الذات والذاتيات ايضا نفس الذات بلا امران اذ على مطابق الحكم يكون الحكم

الكلية نفسها هي الذات المكنة المتعقبة وليس الممكن فاستترة الأجل الجاعل نعم يلزم من كون الممكن فاستترة مجهول الجاعل مستحيل
 الوجود بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم لكل الذات المكنة على نفسها وحل ذاتياتنا هي الذات المتعقبة معقبة
 سلب نفسها وزاياتها عنها بمعنى ليسية نفس الذات لا لأن لا يكون نفس الذات مصداقاً لنفسها وزاياتها فخال ولا تعقل
 فالواجب بزمانه وجود خاص قائم بذاته في محضته لا محته له قال الشيخ في التعليقات كل ما هيته في ذاته فلا محته له والواجب بهيته في ذاته فأن لهيته
 هي الحقيقة المعقبة عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزوع عن ان يلحقه التعقيد وان يحيطه الاعتبار قال في الحاشية
 اعلم انه وقع الاختلاف بين السيد صدر الدين محمد والحمد وجلال الدين في ان الواجب ممتد أم لا فقال السيد انه هو الوجود لا محته له
 لانها المعقبة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزوع عن التحاق المهيئة واحاطة الاعتبارات وقال الحمد له مهيئة هو وجوده انتهى قال بعض الفضلاء
 من نظري كلام المحشي المشكك انه تعالى بذاته مصداق محل الوجود عليه ومبدأ الآثار فهو وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما ولا نزاع لما
 في الملاق المهيئة بالنفس المذكور عليه فالسيد اعتبر فيها التعقيد عن مفهوم الوجود وغيره من الاوصاف مطلقاً فيجب ان تكون مقولة
 مع قطع النظر عنها وكلية وهي مستتيرة في تعالى لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لكلها في مرتبة ذاته فلا يمكن تعقيد عنها في اعتبار
 العقل فقال بانه لا محته له والمحقق الدواني اعتبر فيها التعقيد في اعتبار العقل عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة لا حقيقة من الخارج
 فيجب ان تكون مقولة ولو لوجبه لمع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعقيد
 ضرورية فيه عجيده فقال بالاطمئنان عليه فانزعج الى اختلاف الاصطلاحين وانه تعلم ان المحقق الدواني انما يقول انه تعالى
 حقيقة بسيطة حرة في ذاته مع جميع القيود والاعتبارات فماذا من موجود بذاته شخص بذاته عالم بذاته بمعنى ان مصداق لكل
 في جميع صفاته هو بهيته البسيطة التي لا مكنة فيها بوجه من الوجود ولا يقول انه تعالى ذو مهيئة كلية وكلام الصدر للعاصم ليس في نفى
 المهيئة بمعنى الحقيقة الكلية بل يقول انه تعالى موجود محض لا شيء موجود بخلاف المكنات فانها اشياء موجودة في نفى الذات والاشي
 وبه وبخافته لانه لو لم يكن له ذات لكان الواجب تعالى لا شيء محضاً تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً فان قال انه ذات
 بنفسها مصداق الوجود فيرجع الى ما قال المحقق الدواني وبالمجمل الاختلاف الواقع بين المعاصرين في هذا المقام ليس يرجع الى اختلاف
 الاصطلاحين كما يظهر من تتبع كلامهما ويحول محل ذلك الى يحول حول القول بان الواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانه محضه فلا
 له ما قيل ان في الواجب تعالى ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته والثاني الوجود والمصدرى المطلق والثالث نصته
 الوجود والمصدرى وفي الممكن ايضا ثلث وجودات الوجود والمصدرى المطلق وحده والوجود الخاص كنهها زائدة عليه وفي الواجب الاول
 والثاني زائدان عليه تعالى دون الثالث لا تغاير هناك اذ عين الذات تنوب متناهي في كونه مصداق لكل فاهو مصداق لكل من نشأ
 ولا نزاع في الممكن معايير ما هو في الواجب لكونه نفسه الا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب بنفس ذاته قائم مقام الوجود وهو وجود
 خاص قائم بذاته من غير احتياج الى شيء وبهنا كلام من وجب الاول انه يلزم ما ذكر ان يكون الواجب موجوداً بوجوده والوجود والوجود
 بعينه وبعده الوجود والمصدرى وهو بطريق قطعاً واجب منه ان مناط المعجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو بنفس ذاته تعالى والاشياء

فمعنى اعتباري لا يصلح ان يكون منطوق الموجدية وهو راد عليه بانه على تقدير القول بعروض حصته من الوجود لا بد من القول بكونه موجودا بهذا
المعنى القائم به فيلزم كونه بجمانه موجودا بوجودين واجب عنه بان معنى المشتق معنى اجل ومحصلة يرجع الى ما يترتب عليه آثارا لمبدأ أقصى الاسود
مثلا ما يترتب عليه آثارا السوداء معنى القائم ما يترتب عليه آثارا القينام معنى الموجود ما يترتب عليه آثارا الوجود ولكن قد يترتب الآثار على ما صدق
عليه ذلك لمشتق بقيام مبدأ الاشتقاق كالأسود وقد يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته بلا قيام المبدأ كالموجود بقيامه الى الواجب تعالى
او يترتب آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بلا قيام معنى به نعم العقل يتنوع عنه معنى الوجود ولكن لا دخل له في ترتيب الآثار فحال الثاني ان الوجود
المصدرى لو كان زائدا عليه تعالى فلا بد له من علة فاما ان يكون علة بنفس ذاته تعالى فيلزم تقدم الذات عليه الوجود او يكون علة غير الذات
فيلزم الامكان وان قيل انه ليس زائدا عليه تعالى فيلزم كون الواجب أمرا اعتباريا او اجاب ان الامر الزائد لو كان له وجودا مغايرا لوجود الذات
لكان محتاجا الى العلة بجمته واما لو كان مصداقه نفس تقرر الذات كان تابع للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاج
الى علة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر الزائد عنه والوجود والمصدرى من القليل الثاني في خلاف
ان يكون له علة ان لم يكن مصداقه منشأ آخر له علة دفقة الامر ان لا تنزع اعميات نخوين من التقرر الاول تقرر بامتناع المنشأ وحاله حال
المنشأ فان كان المنشأ واجبا كان هذا التقرر واجبا وان كان مجمولا كان هذا التقرر اليعني مجموعا لا والثاني في تقديره بعد الانتهاء في لحاظه الذهن هذا
التقرر لكونه مغايرا لتقرر المنشأ متأخر عنه وهو معلوم سواء كان المنشأ واجبا او ممكنا ولا فرق في ذلك بين الوجود والمصدرى ومنهم من الموجد
كما يفهم من كلام صاحب الافق المبين فقال ويجوز ان يفهم من حقيقة المحدثي من ان حقيقة الوجود وغيره يفهم منه من المعنى المصدرى
وهو زائد في الممكن وعين في الواجب ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي به الوجودية بمعنى ان الذات
في العينية والزيادة انها هي في الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار واما الوجودية لما في الوجود والمصدرى لا تنزع الى ذاته زائدا في الواجب الممكن
جميعا ولا يخفى ان هذا القول يدل على كون حقيقة الوجود ومغايرة المعناه المصدرى سواء كان شخصا واحدا مغايرا للممكنات كما هو متعارفا لمحدثي
او وصفا عاما في الممكنات وعين التحقيق في الواجب كما هو المنقول عن المشائية قوله واللام يمكن به اي معنى لو كان الوجود وصفة زائدة على
الواجب ولم يكن عينه لكان الواجب موجودا قبل جميع الوجودات التي فرضت زائدة على ذاته ولا يكون هذا الوجود زائدا لانه يمكن ما فرض
جميعا جميعا فيكون ذلك الوجود المتقدم عين ذات الواجب فثبت المطلوب وادور عليه بانه لا يلزم على تقدير كون الوجود زائدا في الواجب
ان يكون وصفا قائما به ليلزم بالزوم ويجوز ان يكون امرا مابنا له وموجودية الواجب يكون الانسابة اليه كما ذهب اليه المتأملون في
وجود الممكن من ان الوجود غير قائم بالممكن فهو ليس بموجود بقيام الوجودية بل بانسابة اليه واجاب عنه المحدثي بقوله وبما ذهب اليه المتأملون
من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغير موجود بالانسابة اليه واطلاق الوجود وعليه كاطلاق الشمس على الماء والسمن بالشمس فهو على
تقديره ان يكون وجود الواجب عينه يعني ان ما ذهب اليه المتأملون في وجود الممكن من كونه عبارة عن الانسابة حال ارتباطه بالوجود
القائم بذاته الموجود بنفسه انما يصح على تقدير كون وجود الواجب عين الذات فلا يصح القول في الواجب بان وجوده مبين لذاته ولا
لاحتياج الواجب في موجوديته الى امر مابن مفصل عنه تعالى بل يلزم الاحتياج الى الممكن وهو محال فلا بد من القول بان وجود

الواجب عليه وليس امره منفصلا عنه فاقول **قوله** فان قلت آه اراد المعترض بالعللة المعللة الموجودة في الخارج والالام متوجبة الاعتراض
 لان لم يكن مطلقا سواء كان موجودا خارجيا او امرا متزاعيا محتاجا الى العلة فلا وجب لانتفاء الاحتياج الى العلة على الوجود الخارجي لان
 المبرور الخارجي والامر الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجودة مطلقا متساويان اعلم ان حاصل الالام ان يكون وجود الواجب على تقدير
 كونه لا احتياجا الى العلة مبني على ان الوجود موجودا في الخارج مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الدينية وهو ممنوع بحوا ان يكون وجود
 الامر متزاعيا متمتعاً عن نفس ذاته بما هي هي فلا يكون متحققا في الواقع مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الدينية حتى يكون محتاجا الى العلة
 ومحصل جواب الشارح ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود زائدا على مرتبة الواجب ولا ريب في احتياج الاتصاف بالامور الانسانية
 التي هي زائدة على ذات الموصوف الى العلة اذا الاتصاف بما يتحقق في نفس الامر فلا بد له من علة اما الميتة وغيره وبهذا نظره لا احتياجا
 الى ان يراد بالعللة المعللة الموجودة في الخارج فاقدم ويرد عليه اي على الاعتراض ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ اشترع الوجوه
 المصدرية وهو ليس امر اعتباريا كما سبق التلويح اليه فيكون جواب الشارح على سبيل التذلل وقد يقال يجوز ان يكون الوجود من
 لوازم ذاته تعالى وثبوت لوازم المبرورات غير معللة فلا محتاج الى علة فانت تعلم ان ثبوت لوازم الميتة لما ليس الواجب بالذات
 حتى لا يحتاج الى علة كيف ويتحقق ثبوت لوازم الميتة حين عدما فلا معنى لوجوبه بالذات فان الواجب بالذات ما يتلخص بجميع انحاء عدومه
 وهما ناعدا ما بعد الذات يمكن فلا بد له من علة سواء كان ذات الموصوف او غير **قوله** واجب آه حاصله اننا لا نسلم ان العلة لابد
 وان تكون متقدمة على المعلول بالوجود بل قد تكون العلة متقدمة على المعلول بنفس ذاتها لا بالوجود فيجوز ان تؤثر ذاته تعالى في
 وجود نفسها قبل الوجود واعتراض عليه لمشي بقوله لا ينبغي ان العلم يجب ان يكون لما يتحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية
 من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له وعدم المانع كاشف عن اموجودي وهي العلة حقيقة فلا اقتضاج والواجب
 لو كان علة لوجوده لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني المتقدمة على الالفاظ كلها فلا مجال لان يتوهم ان يجوز ان يكون علة
 لوجوده متقدما عليه بالوجود الذهني ثم هنالك كلام وهو ان لوازم الميتة مستندة الى الميتة من حيث هي من غير دخالية الوجود ومطلقا
 في اقتضاها لما مفصداق حملها نفس الميتة من حيث اقتضاها للحط بها من غير دخالية الوجود في الاقتضا بالذات فيجوز ان يكون الوجود
 من لوازم الميتة للواجب تعالى ومن العوارض المعلولة لما بان يكون فاته بما هي هي متفقينة للوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود
 واجيب بان عدم دخالية الوجود في الاقتضا لا يلزم اليجب انهما كما عنة في مرتبة الاقتضا بل يجب ان يكون مقتضى في تلك المرتبة
 متقرارا ومخلوطا بالوجود لان الضرورة حادثة بان الاقتضا والتاثير لا يمكن من الاشياء ولا ريب ان مرتبة الاقتضا والصفة متقدمة
 بالذات على حصول الصفة للمقتضى فلا يمكن تاثيره واقتضاها لصفة هي نفس وجوده بخلاف سائر الاوصاف المتفرقة على الوجود هذا
 على مذنب من قال ان لوازم الميتة مستندة اليها من غير دخالية الوجود مطلقا وما على مذنب من يقول بدخالية الوجود ومطلقا كما مشي
 خاصية فالامر بهون وبالجملة على كلا المذهبين يجب تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون الميتة علة لوجودها وانت تعلم انه
 لو كان مفصداق الوجود نفس الذات بلا زيادة او كموا هو التحقيق فليس به من عوارض الميتة في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم او من

فمن العارض وان كان اعملا على نفس المهيئة عارض لما في نفس الامر من اللوازم البتة والقول بان عدم اعتبار العارض في
المهيئة عند اقتضاها حقيقة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود وحالة الافتضاء فان انفكاكها عن الوجود في معنى محال لا يتم على تقدير كون
الوجود اعملا على المهيئة عارضا اما ما يتم على تقدير كون الوجود متفرعا عن نفس المهيئة اذ على تقدير كونه زائدا على المهيئة يكون نفس المهيئة
مترتبة سابقة على الوجود وتكون المهيئة في تلك المرتبة مترتبة عن الوجود الذي هو من عوارضها ويكون المهيئة في تلك المرتبة ذاتا حقيقة
ومصدقا لنفسها اذ ذاتا متعللا لا يكون مصداقا للوجود ولا يكون لها عيب تلك المرتبة الخطا بالوجود ومميز ان تكون المهيئة بسبب تلك المرتبة
علة الوجود ولا يلزم تقدم وجوده على وجوده فان قيل كون المهيئة علة متوفرة من دون وجوده غير مقول وكونه علة متوفرة من دون
ان تكون متصفة بسائر العارض محتمل يقال كون المهيئة علة من دون ان تكون ذاتا حقيقة اصلا غير محتمل البتة لما كون المهيئة
عليها بسبب تيممها بحسبها ذات حقيقة سابقة على جميع عوارضها العارض من عوارضها الا انها لما بعد مرتبة ذاتها فهو مقبول قطعاً
اذا ما يمكن بالضرورة العقلية ان ليس ذاتا حقيقة اصلا لا يمكن ان يكون علة لشيء ولا ريب ان المهيئة على تقدير كون الوجود زائداً قبل
عرض الوجود ذات حقيقة فلا مضائق في كونها علة لشيء وان كان ذلك الشيء هو الوجود فانه من ثم الجواب الذي ذكره محشي الجواب
الذي ذكره المصنف الشرح من جانب الحكماء الا انها خاصة الكلام بالعلية العقلية والشيء قد عزموا على ان الجيب قد اوردوا سنيين للشرح
الاول ما بينه المصنف بقوله فان التقدم قد يكون بغير الوجود وتقدم المهيئة المكنة على وجوده فانها قابلة للوجود ومنه هم والقابل يتقدم على
مقبوله وليس ذلك التقدم بالوجود والازم بالازم من وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجوداً من مرتين وغير ذلك واجاب عن محشي
بقوله وانما تقدم المهيئة المكنة على وجوده ان تقدم آخرها ان تقدمت انفسه لشهوة يعني ان تقدم المهيئة المكنة على وجوده ليس من التعقيدات
المشعرة بل هو مما هو من التقدم يقال ان تقدم المهيئة وسببها المكن ليست علة قابلة لوجودها الا انها ليست بجملة لان كان حصول الحلول
واستعداد وجوده حتى يتقدم عليه الوجود بل هي نفس الحلول بما باعتبارها ذاتها كما هو بسبب العقولين بالجميل البسيط او باعتبارها
بالوجود كما هو من الزايمين بالجميل المألوف فان كانت المهيئة عبارة عن نفس الحلول فلا تكون علة لوجوده فانه يلزم تقدمه على وجوده
وفيه نظر لان الوجود على تقدير كونه زائداً لا بد وان يكون منفعة منفعته الى المهيئة والمهيئة متصفة في الخارج اقتضاها انفسا لان الظاهر
في الوجود الحقيقي ان في الوجود المصدري وانما كان الوجود وصفاً منفصلاً الى المهيئة فلا هيض عن لزوم كون المهيئة علة قابلة له فيجب تقدمها
بالوجود على الوجود وبهذا الظاهر ان ما قاله اللامع الرازي في شرح الاشارات كون وجود المكن زائداً عليه يلزم كونه قائماً به فيكون المكن قابلاً
للعقلان يجب تقدمه بالوجود على القبول فقد لزم في المكن اللزم الحكماء في الواجب في غاية التحقيق وما قاله المحقق الطوسي في شرح
الاشارات ان كلامه هذا مني على تقدير ان المهيئة متفانية الخارج دون وجودها ثم ان الوجود ويلزمها هو فاسد لان كون المهيئة هو
وجودها المهيئة لا يتم من الوجود والاني احتمل لا بان يكون في العقل منفعة عن الوجود وان المكن في العقل فيض وجوده على كماله ان
المكن في الخارج وجوده خارجي بل بان العقل من شأنه ان لا يخلو احد من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً للعبارة
فان ان تصانف المهيئة بالوجود على ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهيئة ليس اما وجوده منفردا ولا في شيء يسمى بالوجود وجوداً

شرح الى الشبهة التماس القابل والمقبول والحاصل ان علمية قابلية للوجود عند جودها في العقل فخط ولا يمكن ان تكون علمية فاعلمت نصفه
 الواجب عليه وليد في العقل فخط فثبت على ان الوجود نصفنا شرعية وان الاتصاف باتصافا شرعيا ومن الكلام في الوجود في
 لان الحكم مطلق ان يكون قد انشأه على تقدير كونه نصفه من غير ان يخصص عن الاشكال والسنن الثاني ما بينه المقوله وايضا قال لا بد
 المدحومة للمعية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة وليس في ذلك التقدم بالوجود ولا يخرج من ذلك وان قلنا انظر عن الوجود واجب
 عند الشيء بمقوله كذا التقدم بالاجزاء المحمودة ليعني التقدم بالاجزاء المحمودة على الكل ليس بالوجود وولا بالعلية فانها من حيث انها اجزاء متباينة
 ومغايرة للكل لان الاجزاء لا بد وان تكون مغايرة للكل غير محمودة عن غير ذلك بالاعتبار على الكل فخط فثبت على الوجود ضرورة ان جزء
 الوجود موجود من حيث انها محمودة متقدمة عليه لا على نحو التقدمات المشهورة تفصيله ان الاجزاء المحمودة عبارة عن اقسامها
 ولما عتبار ان اعتبارها اجزاء وهي بهذا الاعتبار متغايرة ومغايرة للكل ومتقدمة على الكل بالوجود وتقدمها بالطبع لان جزء الوجود جزء
 انجزا والكيان يكون موجودا ووجبا الى الوجود والكل علمية هي بهذه الحقيقة علمية واعتبارها من حيث هي وهي بهذا الاعتبار محمودة
 على الكل وتقدمه في الوجود وليست باجزاء حقيقة لان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة بل الوجود واحد
 في تلك الواحدة بعينها بعينها الفصل وذلك الواحد هو النوع لكن الذين اذا علموا بعدتها كحقيقة ممتدة شتران بين ان يكون
 هذا هو ذلك ثم يعتبر ما عتصم بالشيء ان يكون هي بعينها ذلك شيء فيتم تقرر تجسيم وهذا التحصيل لا يغير تلك الحقيقة بل يحققها ويجعلها
 قال اجزاء المحمودة ليست اجزاء حقيقة للشيء بل هي اجزاء على سبيل السامعة باعتبارها اجزاء في ما خطه العقل وهي ما خطه الابهام والتحصيل
 هي بالحقيقة اجزاء على ما لا يلزم ووقال الشيخ في النبوة الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدا ان يكون كاتحاد المادة والصور
 فيكون المادة وشيئا لا وجود له بغيره وادواته لوجوده وانما يصير بالفعل بالصور على ان يكون الصورة اما خارجا عنه ليس احد بها الاخر ويكون
 ليس احد منها والثاني اتحاد شيئا يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الآخر اما اتحادهما فمفصل منهما شيء واحد بالتركيب وبالاستحالة
 ولا امتزج ومنها اتحاد شيئا بعضها لا يقدم بالفعل فيقدم الذي لا يقدم بالفعل بالشيء فيقوم بالفعل ويحصل من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد
 الجسم واللباس وهذه الاقسام لا يكون اتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملة اجزاء ولا كل شيء منها على الآخر على التوالي ومنها اتحاد شيء
 بشيئ فوهة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان يضم اليه قلان النفس قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك الشيء نفسه شيئا كشيء واحد
 منها ذلك الشيء في الوجود فيضم اليه معنى آخر معين وجوده بان يكون ذلك الشيء خصا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والاجزاء
 لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعقل لان قياسه شيء فيكون مجموعها هو الخط والسطح والعقل على ان
 يكون نفس الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شيء تحت مثل السطحا وغيره فلهذا ان يكون ذلك معنى فخط فان
 مثل هذا لا يكون جفتا كما علمت بل بل انشأه غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للسلطنة فهو في نفسه شيء كان جفتا ان يكون
 وجوده لانه لا وجود له او يكون محمولا عليه لانه انما هو او كان في بعدا بعدا في انشأته فلهذا المعنى في الوجود ولا يكون هذا المعنى ولكن انما
 يخلق من حيث يعقل وجودا مفروقا من الذين انما الصانع للميزان او لم يصفه من زيادة على انما معنى خارجا عن الشيء القابل للسلطنة

حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل القبول للمساواة انشائي بعد
واحد فقط او في اكثر من فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ان نقول ان هذا القابل
للمساواة هذا هو الذي هو ذو بعد واحد بالعكس فلا يكون هذا الاشياء التي مضت وهما وان كانت كثيرة لا شك فيها هي اكثر من حيث
من الجهة التي تكون من الاخر اذ بل تكون كثيرة من جهة اخرى محصل وامر محصل فان الامر محصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو محصل
عنه لانه من فيكون هناك غيرية لكن انما صرح حاصل لم يكن ذلك شئ آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان تحصيل له غير
بل حقيقة فكذا يجب ان يعقل التركيب الذي بين الجنس والفصل وقال ايضا لو كانت الجسمانية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوع
لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمانية في هذا النوع هو وجود هذا النوع الاخر
وفي يعقل ايضا الحكم كذا فان اعتقل لا يمكن ان يضع في شئ من الاشياء الجسمانية التي هي طبيعة الجنس وجود محصل هو ولا ينضم اليه شئ آخر
حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك كان الحيوان الذي الجنس في العقل غير معمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل
بل لما يريث الشئ الذي هو النوع طبيعة النوع في الوجود والعقل معا اذا اخذت النوع تامه ولا يكون خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا
اليه بل مضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي او انما انما فيلخص ان وجود الجنس والفصل هو بعبارة وجود النوع وهذا خارجا عن التاليف من
الجنس والفصل التاليف غير حقيقي وانما اطلاق التاليف عليه يضرب من التوسع لا اتحادها مع النوع جملا ووجود اختلاف التاليف من اللوح
الغير الحرفي من التاليف حقيقي تنافي في انفسها وانما يراها المؤلف منها فخرية الجنس والفصل للنوع ليس على سبيل الحقيقة فان طبيعة الجنس
لما هو وبشره الفصل لانهاية الفصل والنوع وهذا خارجا عن الحيوان لما بشره شئ اذا انضم اليه الناطق فاما ينضم اليه على انه محصل
له لا على انه معنى خارج عنه لاحترامه وانما انما ان الفصل ليس مضافا الى الجنس حقيقة بل ليس هناك الحقيقة واحدة وجود او احد ذلك احد
بعبارة الجنس وبعبارة الفصل لكن الذهن اذا احل تلك الحقيقة وجد هناك حقيقة مبهمة محصلة بحقيقة اخرى بان يكون هي بعينها تلك
الاخرى فيتم ترويض محصل وبعبارة الواحد وهذا المعنى لا يغير تلك الحقيقة بل يحصلها وحققتها فمقتوات المهية اذا اخذت لا بشره شئ في غير
متقدمة عليها بالطبع ولا يجوز اخذ من التقدعات المشهورة قبل هي متقدمة عليها بالمهية فان مهية الجنس وكذا مهية الفصل من حيث هي
تحصلت اولاني مرتبة لم تحصل في تلك المرتبة مهية نوعية وانما حصلت هذه في مرتبة الاوفاة تحصلت تلك مما قبلها فيكون الجنس
والفصل تقدم على النوع في سبب التجوهر والتقوم الذي هي مرتبة متقدمة على الوجود وذلك بسبب الملاحظة العقلية مع قطع النظر عن الوجود
على صاحب الاقوال الجبرن نفس المهية صادرة عن الجاعل اذ احلها العقل الى ذاتي ما والى ذي ذلك الذاتي وجد ان الذاتي احق بالتجوهر
اذا هو نفس ذلك الجبرن بعينه وان كان هو ذوو الذاتي متحد في الحقيقة ولما بحسب ذلك الجبرن تجوهر واحد يستتبع من حيث تلك المجموعية
وجود واحد فكذا التقدم الجبرن بحسب نفس هو به المهية المتقدمة به مع عمل النظر من مرتبة الوجود وتوقفها على في الوجودية فان لوحظ ذلك
كان له عليه التقدم بالطبع ايضا فالعقل بعد التحليل بعد الذاتي احق بالوجود او لا بنفس ذلك الماياد وبعين ذلك الوجود ويوجد ريثما
المهية ولا يكون ذلك الماياد التحصيل والاباها من الوجود المهية توقفها على فاذن لجهة المهية عليها فكذا تقدم المهية تقدم

بالطبع كل من حيثية أخرى والطبيعة الباشرة التي وإن كانت عين الطبيعة بشرة شيء لكن كما يكون سبيلها بالنسبة إليها سبيل نسبة النور إلى
 العين حسب مثابة الذي يوقد المتل في الحائط المتعين واللاهتام فلما انتهت مقدرته عليها بالمهية فلما أصبح من وجوبها ما تقدم عليها بالطبع
 البسيط على أن لا يربط بالطبيعة من الشيء الطبيعي كالسبيل من المركب لكن في الحائط التحصيل واللاهتام لما في الوجود والما في سائر الحقائق وهذا
 الكلام فسادا تقدم شيء على شيء بحسب الوجود عبارة عن تقدمه عليه كسبيل التجوهر فاذا كان شيء متقدما على شيء بحسب الوجود كان
 متناهما ذات ذلك الشيء المتقدمة متقدمة على هذا الشيء المتقرر ضرورة أن الوجود حكايته عن نفس الذات فليس لهللة تقدمان متناهيان
 بحسب المصدران يكون أحدهما بحسب التجوهر والآخر بحسب الوجود وإنما لما تقدم واحد هو تقدم ذات العللة على ذات المعلول غاية
 الامكان قد يكون من تقدم بحسب الوجود واليهذه ذاتيات المهيمنة كانت متحدة معها جلا أو تفرقا ووجودها لم يكن للذاتيات تقدم على المهيمنة بحسب
 المتقرر والوجود في الواقع مع قطع النظر عن الحائط لكن الذهن إذا دخل المهيمنة في ذاتياتها حكم تقدم نسبة المتقرر والوجود إلى الذاتيات على نسبة
 المتقرر والوجود إلى المهيمنة فتقدمه نفس المهيمنة الصادرة أنه ليس شيء أو معنى أن العقل إذا دخل المهيمنة إلى الذاتي وإلى ذي الذاتي وجدان المهيمنة
 الحق بالتجوهر ولا ينفس ذلك الجعل بعينه أن العقل إذا دخل المهيمنة إلى الذاتي وإلى ذي الذاتي وجدان الذاتي الحق بالوجود ولا ينفس ذلك
 الجعل بعينه فان التجوهر في الحائط الذهن هو الوجود ونحوه هذا التقدم الجزئي بحسب نفس جوهر المهيمنة المتقدمة مع عزل النظر عن مرتبة الوجود ونحوه
 عليه في الوجودية غير محصل إذا تقدم بحسب نفس جوهر المهيمنة في الحائط العقل تقدم في الوجودية لأن الوجودية حكايته جوهر المهيمنة وبالجملة هو
 بأن تقدم نسبة التجوهر إلى الذاتي على نسبة التجوهر إلى المهيمنة في الحائط العقل تقدم بالمهية وتقدم نسبة الوجود إلى الذاتي على نسبة الوجود
 إلى المهيمنة في الحائط العقل تقدم بالطبع ليس شيء والصواب أن يقال التقدم بالمهية عبارة عن تقدم نسبة التجوهر والوجود إلى الذاتي
 على نسبة التجوهر والوجود إلى المهيمنة في الحائط العقل والتقدم بالطبع عبارة عن تقدم المعروف عليه في الوقوف في الواقع والذاتيات
 ليست بجزء المهيمنة هي أجزاءها في مقدمته على حدها التفصيلي بالطبع لتغاير بعضها بحسب الوجود وتقدمه على المهيمنة بالمهية لأن
 نسبة التجوهر والوجود إلى الذاتي متقدمة على نسبة التجوهر والوجود إلى المهيمنة في الحائط العقل وتقدم نسبة التجوهر والوجود إلى الذاتي على نسبة
 التجوهر والوجود إلى المهيمنة في الحائط العقل هو تقدم نسبة الوجود إلى الذاتي على نسبة الوجود إلى المهيمنة في الحائط فاقبال ولا تزل والكلام
 وإن خشي إلى التعليل لكنه لا يخلو من التحصيل قال ناقدا للتعليل الجنبس مقدم على نوعه لا يكون جزءا لأن الجنبس من حيث هو جنس
 أعني الماخوذة بالاشياء التي تتحدد بالمهية النوعية في مرتبة نفس ذاته ووجوده بحيث لا يتميز عنه الذاتي خلاف الحائط والنعوتية فلا تقدم
 على النوع بالوجود ليكون تقدمه عليه بالطبع أو التقدم بالطبع عبارة عن تقدم العللة الناقصة على معلولها في الوجود والجنبس امر
 مبهم لا يتصل إلا بالفصل فلا يمكن أن يتقرر ويوجد إلا بتقرر النوع ووجوده نعم إذا أخذ الجنبس لشيء ولا شيء فهو مقدم على النوع بالطبع
 لأنه بهذا النحو من الاعتبار عللة الوجود بالمهية لكنه بهذا الاعتبار ليس جنسا أو هو من حيث أنه جزء لا يحل على كله والجنبس من حيث هو
 جنس يجب أن يحل على نوعه والحاصل أن الجنبس امر مبهم لا يتصل إلا بالفصل فلا يمكن أن يتقرر ويوجد إلا بتقرر النوع ووجوده
 فليس له وجود بالاستقلال حتى يتقدم عليه نعم إذا دخل العقل النوع إلى الجنبس والفصل مجردة منه في الحال لا يخلو من التحصيل

والجنس وكذا الفصل متنازع من جهة النوع في الوجود وان كانا متقدمين عليه بالمهية بحسب نحو من تخالف الملاحظة التفصيلية فما
تحدد مع النوع تقرر او وجودا فلما يكون الجنس مقدما بالطبع على النوع لانه يستدعي التعليل بحسب الوجود ولا تايز بين الجنس
النوع بحسب الواقع الا بعد تحليل العقل في الملاحظة فموجب تحليل النوع كالجوهر المقداري للجسم المتصل وليس جزءا بالفيضا حتى يتقدم
عليه وجودا وتقررا واللكونه في زمان يعني ان الجنس ليس مقدما على نوعه تقدما بالزمان لان التقدم الزماني هو بحسبه يتلخص اجتماع المتقدم
والتاخر في تحقق حقيقة تحقق التقدم في زمان والتاخر في زمان آخر ان تحقق الجنس في الواقع بدون النوع غير ممكن او مرتبة عقلية ايجابية
اشاره الى نفي التقدم بالترتيب فيما بين الجنس ونوعه حاصل ان التقدم بالترتيب على نحو ان احدهما لا يكون بالوضع وهو الذي تحقيق في الامور
الحسية كترتيب الصفوف في السجد وهذا النوع من التقدم لا يمكن فيما بين الجنس والنوع فانهما لا يكون ترتيبا بالعقل كما بين الالجناس
والانواع المرتبة عقلا متصاعدة او متنازلة في سلسلة الترتيب العقلي وهذا النوع من التقدم ايضا لا يجب ان يكون فيما بين الجنس ونوعه
او جنس الشئ لا يجب ان يكون نوعه جنس واللكونه اشرف اذ لا شرف للذاتي على ذي الذاتي ولك ان تستدل على هذا المطلوب على
كون وجود الواجب تعالى عينه بان الواجب الذاتي ليس معدوما في مرتبة ذاته لان ما هو معدوم في مرتبة ذاته اما متحقق او ممكن وعلى التقديرين
لا يكون واجبا واذ كان الوجود دائما عليه يلزم ذلك اى على تقدير كونه معدوما في مرتبة ذاته يلزم ان لا يكون واجبا واذ ما هو معدوم في مرتبة
ذاته لا يكون موجودا في مرتبة ذاته مع ان الواجب تعالى موجود في مرتبة ذاته فلا يزد وجوده على ذاته قال بعض الاكابر ان اراو يكون معدوما
في مرتبة المهية سلب لوجود في المرتبة بان يكون النظم قيد الوجود وفلان التالي غير مسلم كيف وليس معنى العدم في المرتبة بهذا الوجه
لان الوجود ليس عينا ولا جزا وهو بعينه الدعوى فكيف يسلم من منته ان انا واثبوت العدم في المرتبة فلا نسلم لزوم بل ليس في المرتبة
وجودا لعدم فان كليهما ليس عينا ولا جزا وانت تعلم انه لو لم يكن الوجود وعينا للواجب لكان الواجب في مرتبة ذاته اما متحققا او ممكنا وهو
محال فحال ويمكن الاستدلال على هذا المطلوب ايضا بان مصداق لكل اى مصداق عمل الوجود ولو كان مغايرا للذاتي ليعني لو لم يكن مصداق
الوجود نفس ذاته تعالى بل يكون صدق الوجود وعليه في مرتبة متاخرة عن مرتبة ذاته لكان ممكنا لذاته محتاجا الى الغير مصداق عمل الوجود نفس
ذاته تعالى بما هي وهذا المعنى بعينه الوجود له تعالى واورده عليه بان النظم ان يقول ان مغايرة المصداق لا يجب للاقتيل الى الغير
كجزا ان يكون المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان وانت تعلم ان اطلاق كون
اشئى علمه نفسه مفيد الوجود ومن الاوليات اشئى لا يعني ان يشاك فيه من له او في مسكة فمذا الاحتمال يدري بالاطلاق فافهم قوله
لا ينافي قولنا حاصل الالير والمصدر بقول المصداق ليقال ان التقدم مقوم للمهية عليها ليس بمعنى انما موجود وان في الواقع وان احدهما
مقدم على الآخر بل معنى انما شئى وجد لكان وجودا جزا مقدما على وجود الكل وحاصل الجواب ان هذه الحثية اى كون المتقدم بحيث متى
وجوده متحقق ما يقوم مكان سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى المهية وهذه الحثية ثابتة لا تقوم قبل وجوده ولا دخل في ثبوتها
لا اعتبار الوجود رعاية الامر انما لا يستعمل باعتبار الوجود واورده عليه الفاضل ميرزا جان بان هذه الحثية هي صلاحية التقدم ومحتوية
لانفسه كيف وحقيقة التقدم الذاتي يرجع الى مدلول الفاء في قولنا وجد وجودا واجب عنه اشئى بقوله معنى لا يسلم ان معنى التقدم حقيقة

اى كون المتقدم بحيث متى وجد هو متساو فيمكن ان سابقا عليه فلا شك انها ثابتة للتقدم قبل ان يوجد لئلا ياتي ان جواب المصداق بعد التسليم
 وعلى سبيل التمثل فموراجع الى جوابين الاول اننا انسلم ان معنى التقدم تلك الحثية لان التقدم عبارة عن كون احد الشياطين بحيث
 يحصل له معنى لم يحصل للآخر لان هذه الحثية ولو سلم ان التقدم عبارة عن هذه الحثية فلا شك ان هذه الحثية ثابتة للتقدم قبل
 ان يوجد فلا يقتضى الوجود وفيه اشارة الى ان المتقدم تقدمين تقدم بالمهية باعتبار كونه جزوا وهو ثابت مع قطع النظر عن الوجود
 وتقدم باعتبار كونه علة لكل ما سندا هو بالاعتبار الاول ثم انه قد اعترض على المصداق الفاضل ميزاجان بان التقدم لو كان عبا
 من هذه الحثية الراجعة الى قضية شرطية هي انما لو وجد كان احد ما سندا على الآخر فيكون المستدل ان يقول ان تحقق هذه الشرطية
 في شأنه تعالى مقدار تحقق مصداقا ما اذا تحقق مقدما تحقق ثانيا هو تحقق تقدم وجود الواجب لكونه علة على كونه موجودا بحسب
 الواقع ونفس الاملان المتقدم واقع فيها فيلزم كونه موجودا مرتين ويلزم ايضا ما توقف على نفسه والسم واجيب عنه بان تقدم
 الشرطية تحقق مجموع الامرين لا تحقق المتقدم فقط والحق في شأنه تعالى هو تحقق الواجب فقط لا تحقق وجوده الزائد عليه بالعرض
 مساويا وصدق الشرطية لا الواجب انما كان المتقدم قوله وهو العلة القابلة لآية لئلا يستفيد الوجود علة قابلية فلا بد وان كان
 المستدل خلوه عن الوجود حتى يمكن لمدان يلاحظه استفادة الوجود فلا يكون قابل الوجود مقدما على الوجود بالوجود بل بنفس ذاته وحق
 عليه لمشي بقوله قد عرفت ان العلة مطلقا يجب ان تكون متحققة قبل تحقق المعلول مستفيدا للوجود وليس علة قابلية له اعلم ان الوجود
 الحقيقي اعني مصداق الوجود المصدرى ونشأ انتزاعه لو كان زائدا على المهية وقائما بها كما هو رأى المشائية فلا بد وان يكون المهية
 علة قابلية له اذ على هذا التقدير يكون اتصاف المهية بالوجود اتصافا انضماميا كما اتصاف الجسم بالبياض ويجب ان يكون المنضم اليه قدما
 على المنضم والقول بان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود والملا يلزم حصول الحاصل بخلاف معطى الوجود ليس بشئ لان قابل
 الوجود متى ما ينضم اليه الوجود يجب ان يكون موجودا اذا انضمام شئ الى شئ فرغ وجود المنضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل
 على بطلان كون الوجود صفة منصفة لا على خلوه عن الوجود وعلى تقدير كونه صفة منصفة فلان خلوه المنضم اليه عن الوجود يخرج البطلان
 ثم اير على عدم كون مستفيد علة قابلية بقوله كيف واثر الجمل عند المشائين القائلين بكون الوجود صفة زائدة على المهية وكون المهية
 متصفة بها في الواقع هو اتصاف مستفيد بالوجود من حيث انه رآه ملاحظة الطرفين لئلا يستفيد الوجود وغير متصفة بالمهية
 فكل من الطرفين اى مستفيد الوجود كان متصفا في جانب المعلول والعلة القابلة ما يكون محلا للمعلول وحاصل الاستعداد وجوده
 فيجب ان تقدم جماعا عليه بالوجود وانت تعلم ان الاتصاف من حيث انه رابط بين الحاشيتين انما وجوده في خصوص ملاحظة الذهن فلا يصح
 ان يكون هو اثر الجمل الموافق مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وكيف يقلل ان المشائية يقولون ان اثر الجمل هو المعنى
 الحرفي الغير للملاحظة مستقلا لا والحق ان اثر الجمل عندهم هو غلط المهية بالوجود والذي هو صفة منصفة اليها وهذا الخط متحقق في
 الواقع تحقق مصداقه في الواقع اعني المهية والوجود المنضم احدهما الى الآخر فالمجمل بالذات ذلك الخط الواقع والمهية والوجود
 مجعولان بالعرض لكن فلك الجمل اذا نسب الى الوجود يكون مستفيدا للوجود من تمامات الجمل من حيث انه علة قابلية له ونسب

الى مستفيدة الوجود لا يكون له توقف على شئ ولم يتجلى على تميمه في العينية كما قالوا ان السيولى يحتاج اليها الصورة في تشخيصها والصورة تتخلج اليها السيولى
 في تقومها ووجودها في السيولى من تمامات علم الصورة الشخصية واذا اورد عليهم ان جعل الشخص بعينه جعل الطبيعة فيلزم كون السيولى من تمامات
 علم الصورة المطلقة ايضا مع ان الامر بالعكس اجابوا بان الشخص والنوع وان كانا مجموعين في جعل واحد لكن ذلك الجعل انما ينسب الى الصورة
 الشخصية في السيولى من تمامات واذا نسب الى الصورة المطلقة فلا يحتاج الى تميم السيولى فانهم ثم لما كان قائل ان يقول ان اجزاء المستفيدة معتبرة في تمام
 المستفيدة عبارة عن الاجزاء فكيف لا تعتبر في جانب العلول اجاب عنه بقوله ان كان اجزاء المستفيدة معتبرة في جانب العلول من حيث انحصار
 على انما هي المستفيدة معتبرة في جانب العلول من حيث الاجزاء المعنى ان المستفيدة معتبرة في جانب العلول من حيث الاجزاء وليس من حيث انحصار
 في جانب العلول ولا اعتبارها في تلك المراتب فيقدر ايضا ان تقوم المهيئة من حيث انهم يقوم بحسب ان يكون موجودا فلا يصح ما قال المص
 ان المقوم المهيى يجب ان يقطع فيه النظر من وجوده وعدمه وانما قيد بالهيئة احرار من الاجزاء والذاتية بالقياس الى الحدود ولا نهى صحت اجزاء
 حقيقة الحدود بل الحدود في الوجود والعدم كباقيها فاطلاق الاجزاء عليها على سبيل المساحة كما ان إطلاق المركب
 على سبيل المساحة من غير اجزاء كما هو موضح في كلام الشيخ وغيره من الرؤساء الاجزاء الحقيقية هي ما يقوم به المركب في مرتبة وجوده من
 مقومة له بحسب وجوده لا بحسب مهيئة من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والحاصل ان يجب ان يكون المقوم من حيث هو مقوم موجودا
 ثم تنبذ ان يكون الوجود قيدا للمقوم فيكون هو ايضا مقوما للمهيئة فلا بد له من وجود آخر وكذا لکن يجب ان يكون الوجود وشروط التقويم فوجب بالاختصاص
 في الحكم بالتقويم قوله واللاتش آه يعني لو لم يكن تقويم الجزئ للمهيئة بالنظر الى نفس ذاتها بل باعتبار الوجود بل يكون تقويمه للمهيئة ودخوله في سماء
 بالنظر الى اعتبار الوجود لا يمنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود فوجب ان يكون تقدمه على الذات بحسب الذات دون الوجود وادع عرض
 عليه لمشي بقوله لا يخفى ان لا يتنحى خلو المهيئة عن احد الوجودين يعني الخارجى والذاتى فلا يمكن الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود لان الوجود المطلق
 لازم للمهيئة غير تنفك عنها والمحصل ان لا يتنحى خلو المهيئة عن احد الوجودين ولا يخص تقويم المقوم لها بالوجود دون وجودها بالجزم بالتقويم بحسب
 اى وجود مكان لا يمكن مع الشك في وجودها في ذلك الطرف والشك في خصوص وجوده في ذلك الطرف لا ينافي الجزم بتقويمه بحسب الجزم
 في ظرف آخر نعم الشك في الوجود المطلق يستلزم عدم الجزم بالتقويم وبالجملة الوجود شرط للتقويم فلا يمكن الجزم بالتقويم مع الشك في الوجود
 المطلق ويرى عليه ان امتناع الخلو عن احد الوجودين في نفس الامر لا يستلزم العلم به فكيف يتنحى الجزم بالتقويم مع النقلة من الوجودين الى
 في كلام الشارح كلام وهو ان المقوم علم الوجود والمركب فلا يجرم بالتقويم مع التردد في الوجود واللا يجرم بالعلية مع التردد في وجود العلول
 فاقول قوله فلان الوجود ذاته لا يمكن لو كان الوجود بنفس المهيئة الملائمة وجزءه لا يمكن قابلا للعدم لان الوجود دياي من قبوله يقتضيه ولا يخفى ان فيه
 افقد سبق ان يجوز ان تصان شئ بقضية فرض نقض نقض ليس بحال فلاولى ان يستدل على نفى العينية بالاستدلال على نفى الجزئية
 بان يقال لو كان الوجود معين للمهيئة وجزءا اكانت المهيئة من حيث هي مصداقا لمحل الوجود ونشأ لا تراعى في مرتبة نفس ذاتها فكل
 ما خذ من الوجود فلا يكون قابلا للعدم واللا يجرم كونها موجودة وسعدوته معا وهذا هو نظام من عبارة المقن فانه بعد ما صمدان المهيئة
 الماخوذة مع الوجود وتابى العدم قال لو كان الوجود عين الوجود لم يكن كمال كانت تالى العدم من حيث هي ايضا فاباها العدم

على تقدير العينية والجزئية انما هو كونهما مأخوذ من الوجود وانما قال فالاول دون فالصواب ان يقال المراد بالوجود ههنا الوجود الحقيقي
الذي هو نشأ انتزاع الوجود والمصدرى بمصدق كحده وهو ياتي عن قبول تقيضه كما مر في قولهم فلا تسلم انه يعني انه لو اريد لقبه لما اعدم
كونه ما تقيضه ومعدونه بالكيفية فلا تسلم ان المهيئة لو كانت قابلة للعدم بهذا المعنى يلزم ان تصاف بشئ بتقيضه وعلى تقدير ارتفاع المهيئة
عن صفته الواقع يرتفع وجودها قطعاً ضرورة انه اذا جاز ارتفاع الوجود بالكيفية بارتفاع المهيئة فمخبرنا ارتفاع المهيئة ايضا على تقدير كون
الوجود نفسها او جزئاً او اعترض عليه محشى اوجعين الاول قوله قد قطعت ان قال من عمل الخلاف هو حقيقة وجوده لا الوجود بالمعنى
المصدرى الانتزاعي فتلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزئاً كان كل الوجود عليه واجباً لكونه مصداقاً لكل وكل لعدم عليه منعاً
لا امتناع اجعل المقضيضين قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود والمصدرى ونشأ انتزاعه نفس المهيئة بلا زيادة او عروضة عارض
فمصدق كل الوجود ونفسها بلا زيادة امر عليها فالمهيئة التي هي مصداق الوجود بنفسها محتاجة الى الجاهل في نفس حقيقتها ولا تنافي
لوجودها مع افتقارها لنفسها بما هي هي الى الجاهل فظهور ان كون الشئ مصداقاً لكل الوجود بنفسه ذاته اي بلا زيادة او عروضة عارض
لا يوجب الوجوب اذا ذات الممكن بل اجعل الجاهل فمخبرنا ارتفاع ذاته في الواقع في نفس الامر فيرفع مصداق الوجود بمعنى ليسيتها
بنفسها وما بالجملة لما كان تقرر الحقيقة الممكنة وكذا التقرر بما غير ضروري بالنظر الى نفس ذاتها فلا يجب صدق الكل ما لم يقرر واذا تقرر تحقق
مصدق الكل فصاعداً فماذا تقرر يرتفع مصداقه فلا يصح منفي كل العدم على الممكن ان يرتفع ذاته بارتفاع علته ولا يلزم منه اجعل المقضيضين
كما لا يخفى والثاني ما قال ولا يمكن تعلق الكل بكون الممكن موجوداً سواء كان بالذات كما هو رأي المشائية او بالاستتباع بان تعلق الكل
بنفس المهيئة ثم يستتبع ذلك تصادفها بالوجود كما يراه الاشراقيون وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزئاً لا يمكن تعلق الكل بكون
الممكن موجوداً لا امتناع تعلق الكل بين الشئ وفاتياتها علم انهم اختلفوا في ان وجود المهيئة عارض لمافي الواقع وهي موجودة بغير وجودها
في نفس الامر وليس في الواقع الا النفس المهيئة من حيث هي هي وليس الوجود عارضاً لمافي الواقع بل هو كناية عن نفس الذات قد ثبتت
المشائية الى الاول والاشراقية الى الثاني بمعنى الكل عند المشائية ان يضيف الجاهل الى المهيئة الوجود الذي هو من عوارضها في الواقع
ويجعلها متصفة بالوجود وعن الاشراقية فاضافة الجاهل عبارة عن افاضة نفس المهيئة وليس في الواقع عندهم الا النفس المهيئة من دون
زيادة او تقيدهم بانفعالها او انتزاعاً فاشراقية كل عند نفس المهيئة من حيث هي هي وهي باهي هي مطابق صدق نفسها وفاتياتها والوجود على
نفسها فصدق نفسها وفاتياتها وصدق الوجود عليها ككايات من تلك الرتبة المقررة بمجمل الجاهل ولا امتناع صدق تلك الككايات
الى جمل آخر ضرورة ان صدق الككائية منوط بمصادقها اعني لم يكن عندهم مصداق تلك الككايات نفس المهيئة فبمثل نفس الذات هو جمل تلك
الككايات وان كان جمل الككائية من حيث كونها موجودة ذهنية في جمل الحكمي عنه وبالمجمل صدق تلك الككايات لا امتناع الى الجاهل جمل
نفس المهيئة بمجمل الى الجاهل مستأنف بخلاف العوارض الزائدة على نفس الذات فتلك الجاهل جمل بسبب نفس المهيئة وجعل
في مرتبة الككائية تعلق بين الموضوع والمحمول فالجاهل جمل نفس مهيئة الانسان فتعلق الواقع وجعلها هو جمل الانسان انساناً وجعلها
بها مضافاً وجعلها موجوداً وجعل هذه الككايات عبارة عن جمل مصداقها الذي هو نفس مهيئة الانسان بخاصة الاشراقية طاعة

فما كان الوجود عندهم صفة عارضة للمهية فاجعل عندهم عبارة عن الخط الواقع الذي هو بين المهية والوجود في الواقع فاشترط جعل هذا الخط
بين شيئين في الواقع ويكون نفس المهية ونفس الوجود عندهم اثنان بالعرض في ضمن الاشياء ذات فحين جعل الجاعل المهية تقررت مهية
مخلوقة بالوجود وصدق عليها انفسها وذاتياتها بالوجود بهذا الجعل المولف لمخلول بين المهية والوجود وقد تحقق ان لا معنى لتعلق الجعل بكون
الممكن موجودا على راي القائلين بكون مصداق الوجود ونفس المهية الا ان بتعلق الجعل بنفس المهية وليس الوجود اما انما عارضها
في الواقع حتى يصح تعلق الجعل بها ذاتا وليس في الواقع الا نفس المهية ومشيء واحد هو بنفسه مصداق الوجود فلا يلزم تعلق الجعل بين
اشيئ وذاتياته على هذا التقدير اذ الجعل لا يتحمل بالذات الا بين شيئين يكون احدهما معاير الآخر فلذلك اشئ وجوده بل جعل مصداق
الوجود اعني نفس المهية هو نفس جعل كونه موجودا والا غير ولما هنالك القائلين بكون الوجود صفة دائمة عارضة للمهية فاجعل تعلق
المهية والوجود ولا يلزم المجمولية الذاتية اصلا فخال ولا تزل ثم لا يخفى ان هذا الدليل ابي الدليل الذي ذكره المص لا يبطال عينية الوجود في
ما يقرب منه وهي الدلائل التي تنبئ على لزوم رفع الامكان الذاتي لا يجري في الاعراض لان وجود العرض هو بعينه وجوده في الموضوع
فهو وجود في الغير على وجه الاقتدار لا بعينه بل بالضرورة لكونه محتاجا الى الموضوع لا ياتي في الامكان بل في الوجود ابي الامكان
لاحتياجه الى الغير فيكون له وجود قائم بالغير ولا يترك الاقتدار والاحتياج الى الغير فكيف يكون حاجبا كما يمنة عليه ما يقتضي جواب الامور
المصدر بقوله لا يقال الوجود القائم بالغير فاستبان ان ليس المراد الدليل الذي ذكره المحشي لان بناءه على اشتعاع تعلق الجعل
بين اشئ ونفسه وذاتياته وهو لا يلزم على تقدير العينية والجزئية سواء كان الوجود في نفس او لغيره ودليل المصم على لزوم رفع الامكان
الذاتي وهو غير لازم كما بينه المحشي في تحقيق ان وجود الاعراض وجودا على متوقف على الموضوع فغي العرض يلزم كونه واجبا مع كونه وجودا لا يطا
محتاجا الى الغير فيكون وجود العرض لا يطا لا يلزم لزوم الاستحالة المذكورة بل يلزم الاستحالة المضاعفة كما لا يخفى وقد عرفت سابقا ان القول
بان كلاما هو مصداق حمل الوجود عليه لذاته من دون حيثية اخرى غير ذاتة فهو واجب بالذات مما لا يسيل الى صحته طان لقاء المجموعه القبول
قوله الوجه الثاني انه حاصله ان قد تعقل المهية ونصدق بشيئها انفسها واشك في وجودها فلا يكون الوجود ونفس المهية اوجزا معا وعرضا
عليه المحشي بقوله الكلام ههنا في ان ذات الممكن لا يتوب من باب وجوده الخاص كما سبق في الاشارة اليه يعني ان الكلام في الوجود الذي هو
مصداق الوجود المصدرى ونشأ انتم عنه بل هو نفس ذات الممكن معني ان يكون مصداق حمل الوجود ونفسها ام لا ولا شك ان الشك
في الوجود المطلق لا ياتي في العينية بهذا المعنى لا ياتي بخلاف تعقل المهية التي هي مصداق الوجود ولا يشك في الوجود والذي المهية مصداق له
والحق انه لا يمكن تعقل المهية انفسها ما لم يعلم وجودها اذ لا يتغير الاشياء اشئ بكونها انفسها مصداقا للوجود ولا يستلزم وجودها فانها انفسها
مجموعه محتاجة الى الجعل ولا ذات لها بدون الجعل واعلم انه قال بعض ناظري كلام المحشي ان الدليل على تقدير تسليم مقدماته ناهض لا يطل
العينية بهذا المعنى اليه فان الوجود على هذا التقدير يكون من لوازم المهية المتضمنة عن نفس ذاتها وبعد تصورها بالمكن كما لا يمكن الشك
في ذاتها وجزءها لا يمكن في لوازم ذاتها من حيث هي اليه الا ان يقال اللوازم قد تكون غير بذية فتعقل اللوازم لا يستلزم
تعقل اللوازم مطلقا فانها هي في اللوازم البين وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية الخط والسفاهة ومصداق حمل الوجود على هذا التقدير

يكون نفس المهيئة ولا يكون الوجود عارضاً للمهيئة في الواقع ولا زائداً عليها في نفس الامر بخلاف لوازم المهيئة فانها من عوارض المهيئة المنتزعة عنها في نفس الامر فلا يمكن ان يكون الوجود على هذا التقدير من لوازم المهيئة لانه ليس عارضاً لها على هذا التقدير نعم الوجود على تقدير كونه زائداً على المهيئة عارضاً لها في نفس الامر يكون من لوازم المهيئة وما قال في الجواب لا ينبغي ان يلتفت اليه عاقل فضلاً عن فاضل قوله **الكلام** في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقاً سواء كان خارجياً او ذهبياً لان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود لان الجسم من المطلق واحد بنين الجمين لا ينافيه الشك في الخاص بل الكلام في الوجود مطلقاً سواء كان خارجياً او ذهبياً ولو كان الكلام في الوجود المطلق او مطلق الوجود لم يتوجه ما قال الشارح من ان الدليل قاصر عن المدعى لان المقصور انما يكون اذا كان الكلام في الوجود مطلقاً كما يظهر بالتأمل قوله **فالشعور بالشئ** آه اور وعليه بان الشعور بالشعور واجب لانه محضوري واجاب عنه لحشي بقوله بان ذلك ان التقصور يطلق على معينين احدهما حصول الصورة في الذهن وهو معنى مصدرى المتزاعى وحلم المعنى المتزاعى لا يكون حضوراً او ثانياً في الصورة الحاصلة فيه والمورد هنا المعنى الاول لان المعنى الثاني من الصفات الانضمامية للنفس وعليها اوصفتها الانضمامية علم حضورى كما ثبت في محله فيكون الشعور بالشعور بنى المعنى الثاني واجاباً لا شك ان كون التقصور حصول الصورة مما يشك فيه ولما ذكره المتكلمين فان الشعور بالشئ على وجه الشك لا يستلزم الشعور بحقيقته هذا الشعور على وجه الشك فيه وان سلم ان الشعور بالشئ يستلزم الشعور بحقيقته هذا الشعور فلا يستلزم التصديق بشبهته اي بشبهت حقيقته الشعور كما في الشعور والمورد بالتصديق بالعلم الظن والحاصل انه يجوز ان لا يعلم انها حقيقته فلا يلزم التصديق بشبهتها لانهم لم يقل الوجود والذهنى ليس نفس العقل كما زعم المورد ولان حصول الصورة في الذهن وجوداً بالبطي بين الصورة والذهنى والوجود والذهنى من قبيل وجود الشئ في نفسه فالوجود والذهنى ليس نفس التقصور وفيه افاذ بعض الاكابر قه ان الوجود والباطي للاعراض هو موجود في انفسها مقابلاً الى الموضوع فالوجود في نفسه المعروض للاضافة وجوداً بالبطي فالشعور بالوجود والباطي مع الغفلة عن الوجود في نفسه لا يتصور وكيف يشك عاقل في وجود السواء في نفسه عند العلم بوجوده في الجسم فم اذا علم بوجود الصورة للذهن علم بوجوده في نفسه قوله وايضا حاصل ان المهيئة لا تتحقق في الخارج افا فرض كونها غير محقولة لاصد ذلك ممكن قطعاً كانت خالية عن الوجود والذهنى فيكون الوجود والذهنى متغيراً للمهيئة فلا يكون الوجود والذهنى نفسها ولا جزأها فيثبت الجزأ الاخير من المدعى وهو زيادة الوجود والذهنى واعترض عليه لحشي بقوله يتوجه عليه انه لا يدل على زيادة الوجود والذهنى على المهيئة التي لا ينفك عنها الوجود والذهنى يعني ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود والذهنى متغير للمهيئة الخارجية الغير الحاصلة في الذهن ولا يدل على ان الوجود والذهنى زائد على المهيئة التي لا ينفك عنها الوجود والذهنى كالمعقولات الثابتة والمهيئات المتزاعية الاخر فلا يثبت به زيادة الوجود والذهنى مطلقاً على المهيئة وقد يقال الاشخاص الخارجية لا يمكن ان يحصل تشخصات في الوجود والذهنى زائد على الاشخاص واما لم يكن الوجود وجزأوا لعين الاشخاص لا يكون جزءاً ولا عيناً للمهيئات متاورباً ويجوز ان يكون الوجود المطلق عين للمهيئات التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والوجود والذهنى عين الاشخاص الالهيية والمهيئات التي لا يمكن حصولها في الذهن فافلا وجوداً ذهبياً لا يكون الوجود الخارجي مهيئاً مع انه انما يتم اعتراض ثمان على المصاحداً انه انما يتم ما قال المصاحداً اذا كان المورد بالوجود والذهنى في قوله خالية عن الوجود والذهنى الوجود في الافان السافلة فقط لا يمكن خلط المهيئة الخارجية عن الوجود

في الازدواج السالفة بان لا يتعلما احد ولو كان المراد بالوجود الذهني الوجود في الازدواج مطلقا سافلت كانت او عاتية فلا يتم اصل الازدواج
خلو للمهية عن الوجود في الازدواج العاتية على ما تقر عنهم فان قيل هذا ما يصح في القضايا الكلية والخبرات المحبوبة والافعال الخارجية للمادية
فيمتنع وجودها فيما يمكن انفكاك الوجود الذهني عنها يقال المراد بالازدواج العاتية ما يعلم النفس المنطقية العقلية ولا ريب في حصول الخبرات
المادية منها قوله لا يتوجه عليه اه يعني اننا لنسلم حصول المهية في الذهن انما الحاصل فيه بعض وجوها فلا يلزم زيادة الوجود الخارجي على المهية
وانما يلزم الزيادة على وجوها فلا يلزم عليه ان الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود والذهني كما يدل عليه قول المصداق والكلام في الوجود المطلق وقول
الشراح على تقدير تسليم الوجود الذهني لا تصور فيه وجب عدم الوجود واسلم ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود
المهية في الذهن فيجوز ان يكون الحاصل في الذهن وجها من وجوها فلا يلزم زيادة الوجود على المهية بل على وجب من وجوها ثم يتوجه عليه اي على
ما قال المستدل من ان المهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجي على المهية
التي لا ينفك عنها الوجود الخارجي كالباري جل شأنه فلا يحصل المقصود وهو زيادة الوجود الخارجي على المهية مطلقا قال في الحاشية الا
ان يقال كل حجة موجودة في الازدواج العاتية وجب انفكاكها عن الوجود الخارجي انتهى قيل اشار بقوله الا ان يقال الى ان فيه خدشة بوجوب
ان المراد بالوجود الذهني الوجود في الازدواج اسافلة مع بعد الوجود في المبادئ العاتية من زوائد الوجود الخارجي وفيه ان وجود كل مهية في
الازدواج العاتية ايضا غير مسلم بل غير صحيح على تقدير كون الوجود معين للمهية كما سينكشف بخرق ان شامله تعالى ذلك ان تقول في اثبات
كون الوجود مطلقا زائدا على المهية العاتية من حيث انها موجودة في الذهن ليست بموجودة في الخارج والا يلزم كون شيء واحد من حثية واحدة
موجودة في الذهن والخارج معا فيكون المهية نشأ الا ان الخارجية والذاتية من حثية واحدة ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة
في الذهن والا يلزم انهم فيكون كل من الوجودين زائدا عليها قال في الحاشية لان ما هو ذات وذاتيات للشيء لا ينفك عن ذلك الشيء الا
انتي قد عرفت قيام خمره ان مصداق الوجود ونشأ انشأه نفس المهية بلا زيادة عليها وعروض عارض لها فالمليات الموجودة في الخارج
يستحيل ان يحصل بانفسها في ذهن من الازدواج فانها لما كانت بانفسها مصداق للوجود الخارجي يستحيل احتمال ان ينسج عن في ظرف
من الظروف مما امتنع ان يكون بانفسها مصداق للوجود الذهني الغير مستقل فان قيل ذلك شأن الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي اليه
يقال ان كان المراد بان ذلك مخصوص بالذاتيات فذلك باطل لان عدم انفكاك الذاتيات عن الذات ليس الا لانها بانفسها مصداق
الذاتيات وهذا يتحقق في المهية بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان كان المراد مني آخر فلا يمدى نفعنا وبالحاجة على تقدير عينية الوجود للمهية
لا يمكن حصول المهية في الذهن اصلا والعلم بكنية شيء عبارة عن انكشاف ذات الشيء لا عن حصول نفس ذاته فيجوز ان يكون الانكشاف
بشيء كاشف عن نفس الشيء وبذلك يظهر ان ما قال المحشي ان المهية من حيث انها موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج ومن حيث
انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن لا يدل على زيادة الوجودين على المهية كما توهم بل لا يدل على عدم حصول المهية الخارجية
في الذهن على تقدير عينية الوجود للمهية واستبان ايضا ان ما قال بعض الاكابر قد انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين للمهية المطلقة
والوجود الخارجي عين للاشخاص الخارجية والذهني عين للاشخاص الذاتية فلا ينفك تصانف المهية اكل من الوجودين العينية بهن الا

ليس كما ينبغي لما اذا كان الوجود المطلق عين الهمية المطلقة تكون منشأ استلزام الوجود الخارجي نفس الهمية بالزيادة امر وعرض عارض فلا
معنى لاقصاف الهمية بالوجود الخارجي والبالا لوجوده الذي على هذا التقدير اذا لاقصاف انما يكون باهوا خارج من نفس الذات عارض لها
لا باهوا متزوج من نفس الذات بل امر لا خال ولا متعلق قوله قال بعض الفضلاء قد جزم بعضهم ان محل التعقل الواقع في الدليل ^{المتعلق}
على التصديقي فيكون تقرير الدليل انما تصدق بالهمية اي يكونها مية كالصدق بان المثلث مثلث مثلاً والشك في وجودها فلا يكون الوجود
نفس الهمية وهو لا يتصل عن التكلف اذ متعلق التعقل نفس الهمية وحدها وهي غير صالحة لان متعلق العلم التصديقي وحمل الهمية على كونها انما
الهمية نظاف المتبادر ثم ان هذا التاميل على نفي العينية بحمل الاول لا بالحمل المتعارف الثاني والكلام فيه كما قيل قوله بل بالانواع يعني انما
في ثبوت الوجود والهمية المعقولة والهمية وجوبها ليس مما يشك في ثبوت الهمية لان ثبوت اشئ انفسه وثبوت ذاتياته له عين فلا يكون الوجود
نفس الهمية ولا يجوز ولا ينبغي ان على هذا التقرير يستدرك ذكر تعقل الهمية يعني اذا قرر الدليل بانما يشك في ثبوت الوجود والهمية يستدرك فكر
تعقل الهمية لان الشك في ثبوت الوجود والهمية لا يمكن بدون تعقل الهمية وتصوره فلا حاجة الى ذكر التعقل بل يكفي ذكر الشك في ثبوت
الوجود ولها وفيه ما اذا لم يضر الكا برقة ان محل الذاتيات على الذات انما يكون ضروريا لو كانت الذات مستقلة بالكون والاكوان كانت متعلقة بها
فلا الاتري انهم شكوا في اتصال الجسم مع ذاته في ذلك لو كانت الهمية متعلقة بالوجود بمجرى ان يكون تلك الحقيقة عين الوجود ويكون مشكوك
الثبوت في لا بد من اخذ تصور الهمية بالكون فلا استدراك وهذا الكلام في غاية التأنية والحق انه لا معنى للشك في ثبوت الوجود والهمية بعد
كونها متعلقة بالكون اذ مصداق الوجود ونفس الهمية كما عرفت غير متعلقة بالهمية عبارة من تعقل مصداق الوجود والشك في المعنوية
التي هي خارجة من حقيقة الوجود عارضة لما فيها من الازالة تلك المعنويات على الحقيقة لا زيادة الوجود والدليل غير تام في ذلك
ولما ان تقرير الدليل بان التعقل اي التصور فقط تعقل الهمية دون الوجود والقصور مع الشك تعقل الوجود دون الهمية فالوجود
لا يكون نفس الهمية بالضرورة قبل ما يرجع الى الاستدلال بطريقتين الاول ان التعقل اي التصور فقط تعقل بالهمية ولا شئ من التصور
فقط تعقل بالوجود وهذا معنى قوله دون الوجود فنتج الهمية ليس الوجود والثاني ان التصور مع الشك تعقل بالوجود ولا شئ من التصور
مع الشك تعقل بالهمية فنتج الوجود وليس الهمية به عليه ان هذا استدلال بالشكل الثالث وهو الناتج الاساسية بجزئية ذاتية لازم لبعض الهمية
ليس لوجود بعض الوجود وليس الهمية وكان المقصود السلب الكلي والحق انه لا معنى لتعقل بالهمية دون الوجود على تقدير كون الوجود
نفس الهمية فتعقل التعقل اي التصور فقط تعقل الهمية دون الوجود ^{المتعلق} في خي البطلان اذا لم يمتنع تعقل الهمية مع عدم تعقل مصداق
الوجود فان الهمية نفسها مصداق الوجود وغاية الامر ان لا يستشعر بكونها مصداق الوجود كان تعقل الهمية الانسانية يحكيها ولا يستشعر
مصداق الحيوان الناطق فمن تعقلها بكونها تعقل مصداق الحيوان الناطق بكونه ولم يستشعر بكونها مصداقه وما قوله والقصور مع الشك
اذا ان الادوية ان التصور مع الشك تعقل بغير الوجود دون الهمية فمتسلكه غير نافع لادليس الغرض ان يعمم الوجود عين الهمية طان
اذا وان القصور مع الشك تعقل بمصداق الوجود دون الهمية فلا ينبغي بطلان كما عرفت قوله ولا نسلم انه يعني لا نسلم ان شئ يأس الهميات
مستقلة بالكون التفصيلي قال الشيخ في التعليقات نحن لا نعرف من الاشياء الا الخاص واللازم ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها

الاول على حقيقة بل تعرف منها شيئا منها خاصا واما خاص فاما لانعرف حقيقة الاول فلا نفكر في الافلاك والنار والهواء والماء والارض وحلها
 نعرف كيف يحتاج الاعراض مثال ذلك انما لانعرف حقيقة الجسم ناعرفنا شيئا منه في الخاصية وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة
 الحيوان بل انما نعرف شيئا من خاصية الادراك والتفكر فان المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصة ولا لازم والفصل الحقيقي لانعرف هذا
 يقع الخلاف في ميات الاشياء لان كل واحد اورك لازما غير اورك الاخر فكل مقتضى ذلك اللازم نحن انما ثبتت شيئا مخصوصا عرفنا
 ان مخصوص من خاصية وخواص ثم عرفنا ذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى هيتها كالامر في النفس المكان وغير
 ما ثبتت انما تسمى من ذلك الشيء الى شيئا عرفنا ما عرفنا من خواصها او لازم ومثالي في النفس انما يتبين اجساما تتحرك فاستبنا
 تلك الحركة كحركة يدنا حركة في لغة حركة سائر الاجسام عرفنا ان لا حركة خاصا وله صفة ليس سائر الحركين ثم تتبعنا خاصة خاصة فوصلنا
 الى انية تلك لانعرف حقيقة الاول انما نعرف منه ان يحجب الوجود او ما يحجب الوجود وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة ونعرف بواسطه
 هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية وسائر الصفات انتهى والحاصل ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر وانما هو شان خلق
 القوى والقدر والمراد بعدم تعقل شيء من المليات بالكنة التفصيلي واللاي وان لم يكن المراد ما ذكرنا مقصود بعض المليات بالكنة الاجمالي
 ما لا يشك فيه اور وعليه والابانة او اجاز العلم بكنة شيء بالصورة الاجالية جاز حصول كل واحد من الجسم والفصل بكنة شيء فاذا قيد احداهما
 بالآخر فقد حصل الحد للوصول الى الصورة التفصيلية للنوع عني العلم بالكنة منقطع المنع واجيب عنه بان محصله منع عدم كون المية متعلقة
 بالكنة بناء على جواز حصول بعض المليات بكنة في جواز حصول كل واحد من الجسم والفصل بكنة ثم تقييد احداهما بالآخر ليكون موصلا الى الصورة
 التفصيلية عني العلم بالكنة ولا يخفى ان مقابلة منع الشارح مقابلة منع بالمنع وذلك خارج عن باب المناظرة وثانيا بان توجيه لمشي غير مانع
 فان عدم تعقل المليات بالكنة التفصيلي غير منازع المستدل لانه لو كان بعض المليات متعلقة بالكنة الاجمالي لقول لو كان الوجود عندها لم يصح
 في موجوديتها بعد تعقلها بكنة حقيقة او نقول تصور تلك المية ونفصل عن الوجود فالجواب ليس عين المية واللازم كشيء واحد معقولا وغير
 معقول واجيب عنه بان الاشكال الذي ذكره الشارح انما هو على تقدير الجزئية فان لمعقولية بالكنة الاجمالي لا تاني الشك في ثبوت الجزئية والانياني
 الغفلة عنه فتوجيه لمشي بارادة معقولية المية بالكنة التفصيلي ناخذ جزاء الحق ما سلفنا انه لا معنى لتعقل المية مع الغفلة عن مصداق الوجود
 فانما انفسها مصداق الوجود غاية الامر ان لا يستشعر كونه مصداق الوجود وقوله واللاظر اذ يعني ان الاظران يقول المستدل لو كان الوجود
 نفس المية لما فاذا حصل الوجود على المية فالمراد منه ان كان قولنا السواد موجودا وش قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود لان الكلام في زيادة
 الوجود وبنية المية لا في عينية الوجود والمية او زيادة عليها حتى يكون قولنا السواد موجودا وش قولنا السواد ذو سواد والوجود موجودا وش عرض عليه
 لمشي بقوله لا يخفى ان قولنا السواد موجودا وش على تقدير المية لم يكن صحيحا اذ جعل المشتق على الشيء لا يمكن بدون قيام المبدأ فاما
 فرض ان الوجود عين السواد فلا يمكن قيامه بلا صحيح غير تقييد كما يدل عليه كلام الشارح فكيف يكون لما ذكره الشارح اظهر وتبين ان
 ابي الوجود في الدليل الوجود والمصدى فغاية لازم زيادته وهو غير ضروري ان اراد به مصداقه ونشأ انزعاه فلا يلزم عدم قاده محل الا اذا كان
 اظهر ان تصورين بوجه واحد لما تصور الوجودين تخلفين فممكن مقيدا بل نظيره في غير الجدة عمل بالكون عينية لا تخفى وجوبه على ذلك

شيء يكون مفيداً محتاجاً إلى الكتاب كما يقولون الوجوديين حقيقة الواجب سبحانه وصفاته عين ذاته وكان ثم الاستدلال أخذ محل الخلق
 الموجود دون الوجود يعني ان فرض الاستدلال اثبات زيادة الوجود وحاصله ان الوجود لما كان نفس الوجود لما فاعل الموجود
 على السواء فمذا الدليل لاثبات زيادة الوجود وكما ان لاثبات السابقة لاثبات زيادة الوجود وفي قوله كان اشارة الى ان تخصيص بالاشتق
 غير صحيح اما اولاً فلان النزاع حقيقة في البدء او بواستق في الاشتق واما ثانياً فلان المبادئ والاشتقاقات كلها من الامور العامة كما قد
 فالتخصيص باحد هادون الآخر حكم قوله والاول آية يعني كون الوجود نفس الوجود مشترك والمعية غير مشتركة لان الوجود
 حقائق متغايرة بالبداهة وادع عليه ان يبين الاول ما يبين بقوله لا يخفى ان محل الخلاف ليس بالمطلق عليه لفظ الوجود يعني ان محل
 الخلاف انما هو الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري ونشأ الاشارة الى المعنى المصدري الاشارة الى المصداق لان يقع الخلاف
 في عينية الشيء من حقائق الموجودات سوى نفسه والدلائل المذكورة لاثبات اشتراك الوجوديين جميع الموجودات وجميع الكمالات كقولهم
 ينقسم الى الواجب وغيره وانه قد يفرق بين مع الترويض في الموضوعات وان مفهوم تعينه عنى عدم واحد فيكون مفهوم معاً ايضاً واحداً
 في التناقص لا يتحقق للابدين مفهومين وانه لو كان متعدد البطل المحل العقلي بين الوجود والمعدم لا يدل الاعلى اشتراك الوجود
 المصدري لما لا ينقسم والموجود به والتناقص لعدم ولا يلزم منه ما في عينية الوجود الذي هو مصداق هذا المعنى المصدري ونشأ الاشارة
 ولان الثاني ما قال بل مراد الاشعري من عينية الوجود هو عينية مراد الحكماء يعني ان مراد الاشعري من عينية الوجود والمعية على ما علمنا بالذات
 وهذا هو عينية مراد الحكماء من عينية الوجود وهذا المعنى لا ينافي كون الوجود مشتركاً بمعنى ما قال الاستدلال لان الاشتراك على نفي العينية غير تام
 مما قيل مشترك شيء بحسب المعنى بين الحقائق المختلفة بالجنس منافع للعينية فاما ان لم يكن منافعاً للجنسية فجزاها ان المراد بالعينية ان
 مشترك هذا المعنى مشترك الاشارة الى مصداق حمله نفس ذات الاشياء ولا يربط ان الاشتراك بمعنى هذا المعنى لا ينافي العينية بهذا المعنى
 وليس المراد بالعينية ما هو مصطلح في المنطق اي الاتحاد بين الشئيين بحسب المحل الاول فانهم لا انهم اي الحكماء جعلوا اي عينية الوجود من حيث
 الواجب ومنه ان الواجبية طناً انهم ان عينية الوجود مخصصة في الواجب سبحانه وليس مرادهم بها انتفاء الاستناد الى العللة والاصح ما رآه
 الاشعري في شرح الاشعري جعلها من خواص الموجودات ومناط الموجودية وهذا المعنى من العينية لا ينافي بالامكان ولا يستلزم الوجوب
 فمصادق الوجود هو نفس الحقيقة في الكل والفرق بين الواجب والممكن ان الحقيقة الواجبة مستقرة بلا اجل والذات الممكنة نفسها مجزئة
 صحيح بذلك كثير من العلماء كشراح الصنائع وشراح المقاصد وغير ما قوله كان ثم المنازعات آية يعني لو كان الوجود جزئاً للمعيات كان اعم الذاتيات
 اي خفيها فوق جميع الذاتيات مشتركة بين الحقائق الموجودة اذ لا فاق في كلامهم منه ضرورة ان جميع الكمالات مخصصة في المقولات اعمها وذاتياتها
 انخص من الوجود فلو كان الوجود جزئاً يكون فوق جميع الذاتيات فان قلت مع هذا لا حاجتنا اثبات المطلوب الى ذلك اي الى بيان
 كون الوجود جزئاً مشتركاً اعم الذاتيات بل يكفي في لزوم الشهاد ان يقال لو كان الوجود جزئاً للمعيات كان له اجزاء اخرى سوى الوجود لان جزئية
 شيء لا يقتصر الا اذا كان له آخر جزئاً له شيء وكان الوجود جزئاً لشيء لم يبق الا ان يكون له آخر لانه لا يمتنع من المعيات والوجود جزئاً لما يقتضيه
 الكلام ان جزئاً آخر منه وكذا ان يلزم من نسب الاجزاء الى غير الذاتية قلت تجزئة الوجود بهذا اشارة الى ان الوجود يذهب الى جزئية الوجود بان يكون

جنسا او شئ الجنس واعلم انه قد يستدل على البطلان كون الوجود جنسا با انه لو كان جنسا لانقسم بالفضل العنصرية الخارجية عن المفيدة لوجوده
 واما الوجود عين حقيقة الجنس فيكون تلك الفضول مفيدة لتحقيقه فيلزم كونها فضولا اسبقية داخلية فيه وهذا ليس شئ اذ تقدم شئ شئ
 وكذا افادة حقيقة شئ شئ يتصور على نحوين الاول ابقاء نفس الحقيقة كما هو شأن العلة على طول الجمل البسيط والثاني ان يكون للمقوم جزء
 من حقيقة شئ شئ للمقوم فيقوم به بالداخل فيه كما هو شأن الفصل فان اريد بافادة الحقيقة افادتها بانحو الاول فاللازم يلزم لان كل فصل
 مقسم مفيدة لتحقيقه الجنس هذا المعنى لكونه عليه وان اريد بها افادة الحقيقة بانحو الثاني فاللازم هم تم على هذا التقدير اى على تقدير كون الوجود
 جزءا للمفيدة يلزم ان يكون الوجود جزءا لشئ وجزءا للجزء بمراتب غير متناهية وهو محال لانه يلزم مع جزئية في ضمن جزئية الجنس وفي ضمن جزئية
 الفصل فيلزم كونه جزءا مرتين وكل هذا لا يرد ان لا تتخلل في دخول شئ واحد في شئ بمراتب غير متناهية لو كانت الوجودات غير متناهية والوجود الحقيقي
 يجوز ان يكون كيانا متعددا لا فرق فيكون فردا واحدا داخل في حقيقة والفرق الآخر في جزئنا ولا تتخلل الا احتمالات التمس وهو الذي انزلنا المصطلح يلزم كون
 شئ جزءا لنفسه وجزءا لغيره كذا لان الوجود ايضا موجود وقد فرض انه جزء لكل موجود وكل جزء موجود وقل ان يقول المفروض انما هو جزئية الوجود
 واداره من الوجودات ويمكن ان يقال بان الوجود لو كان جزءا للمكانات فيكون مكانا ونسبة الوجود الى جميع المكانات على السواء فيكون جزءا لنفسه ايضا
 وذلك البرهان ايضا موجود ولكن فيلزم الجزئية بمراتب غير متناهية ويلزم ان يكون الحقيقة الواحدة حقائق غير متناهية لان حقيقة الجزء غير حقيقة الكل فالجزء
 التي يتكبر منها الكل غير الاجزاء التي يتكبر منها الجزء فيكون لكل واحد منها حقائق متخالفة واذا كان الوجود جزءا لهذه الحقائق المختلفة يكون الحقائق
 متوافقة غير متناهية والحق ان نفى جزئية الوجود واجلي من هذه المقدمات قال بعض الاكابر وهو ذلك لان الوجود الحقيقي مصداق الموجودات فافاد
 تقر كان موجودا بنفسه فلا يصلح للجنسية التي فيها الالزام واللفصلية التي ليست من الحقائق المحصلة والوجود المصدرى امر متفرع عن الموجودات
 وصف لها بآهاته وانكاره مكابرة وبعضهم قرر بان الوجود معنى وصفي ولا يتقوم من معنى الوصفى والذات حقيقة وحدانية واداره عليه بعض الاكابر
 فانه بان اريد ان معنى الوصفى مطلقا لا يتقوم منه ومن الجزء حقيقة فهو منقوض بالجسم المركب من السيولى والصدرة التي هى معنى وصفي وان
 من معنى الوصفى غير الامر بالوجودى فلهذا لما يقال لا يتقوم من الجسم والعرض حقيقة وحدانية وهذا وان اشتبهه لكن لم يصحح بغير ان فضلا عن ان يكون
 اجلي من هذه المقدمات قوله لان المركب او بمعنى ان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط واعترض عليه بعض المحققين في حاشية القيدية على خروج
 التجريد بان المركب اعطى اذا وجد في الذهن بوجود واحد اجالى لا يتصور انما هو الى البسيط لا متفارا المركب على ذلك التقدير وهذا خارجا عن معنى على تقدير
 كونها اجزى عقلية وعدم تعقلها مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها حقيقة من نطف وهذا خارجا عن معنى التركيب يعطى ان العقل
 ان يحل الى امور هى تلك الاجزاء او افعال العقل لا يلزم انتهاء ذلهم بجزان لا يقف التحليل عند كفاى تجزى لمقتضى الواحد جميعا عنه جزمين
 الاول باقل العناصر ميزان ان التركيب الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط سواء كان الموصوف به موجودا والواحد مضافا الى معنى له الاجتماع
 البسيط فتقول تلك الاجزاء بحيث اذا تحلل وتعلق مفصلة لا بد ان ينتهى الى البسيط الحقيقي مع انه لو كان الوجود جزءا للمفيدة بالتمام لانها تنهى
 الى البسيط الحقيقي وتعبارة اخرى المركب من حيث انه مركب مفصل بالتمام لانها تنهى الى البسيط الحقيقي اذا وجد في الذهن والمحل على الفصل
 ولا يجوز ان شئ الفصل على شئ الفصل لا يصلح عليه الجمل وهو القوة والفصل على تقاير الوجود لا بد من شئ على البسيط المتعدي بالفعل

فيجب اشتغال الجمل على تقدير وجوده على البسيط الحقيقي الذي لا يقبل تقسيمه اصلا واللام يطابق الجمل والفضل ما وور عليه كالأبنة منقسمين على كل من
 الى غير النهاية على لاي الحكم او ثانيا بان تعقل مفصلا محال فجاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم تحقق البسيط في المركب واجب بان المقادير لا تكتب
 فيها بالفعل والمطلق الجزوي على الجزو المقدر من قبيل المجاز فخلافا التركيب اعقل فان الاجزاء موجودة فيه بالفعل والمركب عبارة عن مجموع
 الاجزاء لكن بوجود واحد لا يصفق الا تباين الاجزاء ما هيست مخالفة فالمركب الجمل عبارة عن الاجزاء المستمرة في الوجود المتناثرة في المنة فلا يبرهن
 ان يكون بحيث ان حلل الى المجمع اعقل الى البساطة بالمجمل المركب اعقل لاسوة بالمركب الخارجي واما الفرق بفعلية الاجزاء في واحد ما هو كونه
 بالقوة في الآخر وفيه ان كان الماد والقوة امكان الفعلية فغير مسلم وان اراد ان حلل الى المجمع يحصل بالفعل فهو مسلم الا ان التعقل
 محال ويمكن ان يقال لا بد من امكان التعقل نظر الى ذاته فمثال ثالث في ما قال وانت خبير بان الماد من المركب والبسيط ههنا غير المتصل
 الواحد فجزاء المقدارية فالمركب الخارجي على تقدير انتهائه الى ما هو بسيط في الخارج يفتي الى بسيط فذني لان التركيب اعقل يستلزم التفرع
 التحاريجي والحاصل ان التركيب لا يعني لزوم التركيب الخارجي وهو ملزم لانتهاء الى البسيط بخلاف التقسيم المقادير او لا يبرهن
 فيها على كونه متناهيا وفيه نظر لان ما ذكرنا من قبيل من يرى التلازم بين التعيين والاعلى لاي الشارح وانه في القائلين بالتفارق
 بين التعيينين فلا يتاقي اصلا والاياد انا هو عليهم فالجواب ليس يتاقي وان قيل انهم يطلقون المركب اعقل على البساطة الخارجية ويقولون ان
 البسيط الخارجي مركب من الجنس والفضل فعلم ان التركيب اعقل ليس يستلزم التركيب الخارجي يقال اطلاق المركب اعقل على البساطة الخارجية
 من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالمقومات ويؤيده ما قال الشيخ في التعليقات اجزاء البسيط يكون اجزاء له لا القوام وهو اى التعرشي
 يفرضه العقل وليس احد حقيقة لعدم تقوم البسيط من هذه الاجزاء واما هو اى البسيط في ذاته فلا جزاء حقيقة اعلم ان الظاهر من كلمات الشيخ في صواب
 من كونه لا يقول باستلزام التركيب ليعني التركيب الخارجي لانه معج بان الميولي مركبة من الجنس والفضل مع كونها بسيطة في الخارج ومعجضا
 كجمل المقدار جنباً الى السطح والجسم التعليمي فغرضه ان الاجزاء الخارجية لمجرد البسيط اجزاء له لكونها اجزاء غير متمولة وليست اجزاء لتقوم البسيط
 لكونها مستمرة معها فليس تلك الاجزاء اجزاء للبسيط حقيقة وهذا انما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون محلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط فلهنا
 وخارجا فلا حله وكيف يقال انه يفتي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحقول لان البساطة تعني ان البسيط مبدأ المركب فعلى
 تقدير انتفاء البسيط يلزم انتفاء المركب وقال بعض المحققين في الماشية القديمة متعرضا عليه لما ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب
 مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد من اجزاء تقوم بها واما انتفاءه الى ان ليس بمركب اصلا فليس بضروري
 بنفسه فان الكثير لا يبرهن من الواحد العددي الامن الواحد الحقيقي يجوز انشاء على احاد آخر وكذا مثلاً الاكثر من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان
 الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد آخر لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء انهم مختلفا على احاد ولا يكون من
 نوع ذلك الاحاد وكذا الى غير النهاية فالاولى ان تيسر ان الطبع وغيره من البراهين الدالة على ابطال التمسك واور عليه بان الاجزاء
 ههنا عقلية وهي متحدة الوجود فلا امتياز بينهما الا عند التعقل فلا يمكن فيها اجزاء برهان التطبيق وغيره من البراهين ويمكن ان يقال المقصود
 ان وجوب الانتفاء الى البسيط لا يكفي في ابطال التاليف من الاجزاء الغير المتنابهة فلا بد من التمسك ببرهان التطبيق وهو هو ان كان ذلك

التركيب في الاجزاء لا يوجب دون انزيمية كانت تعلم ان التركيب الخارجي العدي حقيقة منصوصة في العدد اعلم ان التركيب عبارة عن اجتماع الاجزاء
 الكثرية في تركيب اصح المطلق اسم واحد عليه هو الانضمام وان يكون بينهما مناسبة بالماضي او غيرهما بالصيرل واحد بحيثية ترتب عليه الانضمام
 لغير ترتيب على الاجزاء ما لا يكون على الاعمال يكون التركيب حقيقة على الثاني ان يكون اعتباريا ثم التركيب الحقيقي اعني الذي بين اجزائه مناسبة على نحو من حد
 وغير عددي بالعددي هو الذي وحدته وحدة العدد العارض له وانما هو الانضمام العدي حقيقة منصوصة في العدد ولما اشتتر ان الكلتية
 والجزئية من عوارض الحكم حقيقة وجزاؤه وحدته بسيطة واما التركيب الخارجي الغير العددي كما يحسب التركيب من الهيولى والصورة وان كان عدديا
 من حيث العدد العارض له لكن من حيث الازات حقيقة واحدة متفوتة من المادة والصورة فتربط مع قطع النظر عن العدد العارض له فهو غير
 عددي وبهذا التركيب هو الذي للبداء من الجزاء الصوري البسيط بحسب الخارج يكون به فعلية هذا التركيب واللاهي لو لم يكن هذا الجزاء بسيطاً لم يكن التركيب فعلية
 الا ان كان فرض فعلية الجزاء الصوري البسيط بجزء آخر بسيط كان فعلية التركيب في الحقيقة بجزءه الاول والاول في فرض فعلية هذا الجزاء بجزء آخر
 كان فعلية التركيب بهذا الجزاء الاولين وذلك ما لم يكن الا بجزء الصوريه تنسبته الى الجزاء الذي فعلية بنفسه لم يكن التركيب فعلية على اقل كل
 مركب حقيقي من الانتهاء الى بسيط حقيقي وانما ثبت انتهاء التركيب الخارجي الى البسيط الحقيقي ثبت انتهاء التركيب العقلي البسيط الحقيقي بناه
 على التلازم بين التركيبين فالورود عليه بان ان اريد ان الافلية للتركيب حقيقة انما الفعلية بجزءه الصوري وهو واسطة الفعلية التركيب واسطة في العرو
 فهو مبل للتركيب البسيط فعلية حقيقة وان كانت بواسطة الجزاء الصوري واسطة في الثبوت وان اريد ان الافلية للتركيب بالذات بمعنى عدم الواسطة
 في الثبوت بل بواسطة الجزاء الصوري واسطة لاك نسلم لكن لا يلزم الانتهاء الى الجزاء الصوري البسيط في الخارج وقوله واللام يمكن آحاداً ثم لو كان
 فعلية التركيب بواسطة الجزاء الصوري واسطة في العروض بل فعلية التركيب بواسطة فعلية الجزاء الصوري واسطة في الثبوت وفعلية هذا الجسم
 الصوري يكون بواسطة جزءه صوري آخر واسطة في الثبوت وكذلك ان قلت ما بالافلية لا بد ان يقطع الى ان يكون فيه فعلية صرفة وما يكون
 فعلية مستفادة من جزاء آخر كمال لا يدرى في التركيب من امره بالفعل وان كانت فعلية مستفادة من جزاء آخر ولا يلزم تحقق ما بالعرض بمعنى
 ما بواسطة الغير واسطة في العروض بدون ما بالذات وان لم تحقق ما بالعرض بمعنى ما بواسطة الغير واسطة في الثبوت بدون ما بالذات اي لا
 واسطة فيه اصلاً لكن يستحالة غير نيته واجاب عنه بعض الاكابر بان حاصل كلامهم شئ ان الجزاء الصوري بسيط للمنه سبب الفعلية
 التركيب فلو كانت مركزاً لوقف فعلية التركيب على جزئه الصوري فلو تركب من جزءه صوري آخر لوقف التركيب عليه فلو ذهب الى الاجزاء الى غير
 لم يكن التركيب فعلية لان الغد لم سلسلة الاجزاء الصورية باسرها ثم عدم استناد كل منها الى الواجب بالذات بالذات ولا بواسطة لان
 في حلة كل جزءه صوري جزءه صوري وهو ممكن مثل الاول فغير عليه العدم وانما جاز العدم على الاجزاء الصورية باسرها جاز العدم التركيب باسرها
 وان لم يجر عدده مع بقائها فلم يحسب فلو لم يوجد فلا يكون له فعلية وهذا بعيد جازي في كل مركب من الاجزاء الغير المتناهية بحيث لا ينشئ الى حلا
 حقيقي وان لم يكن اجزاء صورته لان فعلية التركيب موقوف على اجزائه وفعلية اجزائه على اجزائه فلا يكون سلسلة التركيب فعلية الى ان
 بالذات ليست حيل منها باسرها فغيره ووقف العدم على كل من الاجزاء باسرها فغيره العدم على التركيب فلم يحسب فلو تحقق فعلية التركيب من الاجزاء
 الغير المتناهية بحيث لا ينشئ الى الابد الحقيقة وانما كان التركيب من آحاد غير متناهية فلا يلزم هذه الاستحالة لان فعلية التركيب يتوقف على

وكون حاجته بالاستناد الى الجاهل التام لواجب بالذات بوسطا وبين وسطا فلا يتبع فعلية المركب فخطا انشاء كل شئرة ولو كانت غير متناهية
الى الاحاد الحقيقية واما خص الكلام بالجزء المصورى لان المقصود بالذات في الالزام المصورية لانه في صدقها دليل جزئية الوجود والوجود
بل ان يكون جنسا او شئ الجنس بانه يلزم تركيب كل موجود من اجزاء غير متناهية لان بعض اجزاء الوجود عظاما بل من جزئ آخر فكل الكلام فيه فالجزء
جزء مشترك واحد المثرة في الجزء الآخر المنفصل وهو الجزء المصورى وهذا الكلام في غاية التلذذ واليقين على ذلك فلتقديره على تقدير عدم انتشار
المركب الى البسيط لا يكون في المركب جزء بالقوة لان كون الجزء في القوة يستلزم الانتها الى البسيط بل يكون جميع اجزائه على هذا التقدير
بافضل فيكون كل جزء غير قابل للتقسيم والالكان اجزائها بالقوة فيكون بسيطاً حقيقياً فيلزم التركيب منه والظاهر ان المراد بالقسمية اعم
من القسمية الى الذاتيات والقسمية الى الاجزاء المقدارية لانه لا يقسم الى الاجزاء المقدارية فخطا لان الكلام هنا في اجزاء الملية الحاصل انما اذا كان جميع
الاجزاء حاصلة بالفعل فخطا بطلان من دون ملاحظة تفاصيلها بل كما قطعاً بانها آحاد حقيقية وان كان عند ملاحظتها تفصيلاً اكثر
محصنة ولا واحد هناك فطاب وان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل فيكون بسيطاً في مرتبة معينة مع قطع النظر عن ملاحظة الاضافات لاننا انما
نعمل في مرتبة التفصيل والكلام انما هو في مرتبة الاجمال فخطا بقوله فانما آحاد يعني ان الجوهر والعرض من اقسام الوجود الخارجي والوجود والامر اعتباراً
فلا يكون من اقسام الجوهر والعرض اللذين هما من اقسام الوجود الخارجي وما يقال ان الوجود اذا كان امراً اعتبارياً فقد ثبت للطلب لان الامر
الاعتباري لا يمكن ان يكون جزءاً من الامر العيني والالزام كونه امراً اعتبارياً فليس بشئ لان الامر الاعتباري جاز ان يكون جزءاً اعتبارياً للوجود
الخارجي وان لم يجز ان يكون جزءاً خارجياً الربا على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج واما ما ذكره الشارح قدس سره من احتمال كون لشيئ
مندرج تحت المتصف بذلك لشيئ فظاهر السقوط لانها خارج للمعلوماتية والمعلوماتية وغيرهما من الكلمات التي يتكرر انواعها تحت المتصف بهما
فالعلومية مندرجة تحت ما هو متصف بالمعلوماتية اعني العلوم والمعلوماتية مندرجة تحت ما هو متصف بها وكذا الوحدة مندرجة تحت مفهوم
الواحد والكلية مندرجة تحت مفهوم الكلي وكذلك فجزان يكون الوجود مندرجا تحت شئ متصف بالوجود واعني الوجود وفيه ما اذا بعض الاقسام
ان الشارح اراد بالانصاف في قوله تحت المتصف بذلك لشيئ الانصاف الذي يكون في الاجناس والفصول يعني ان الوجود ولو كان جزءاً لكل
موجود فيكون جزءاً للجوهر والعرض فلا يكون مندرجا تحتها لان شئ لا يكون مندرجا تحت انصاف يشئ الانصاف الجنس بالفصل والوجود على
هذا التقدير موجود وليس فلا يكون مندرجا تحت الموصف منه من شئ وهذا بخلاف المعلوماتية ونظائر ما ذكره ان المعنى الوصفى سواء كان عرضاً
مندرجاً تحت مقوله من المقولات ولا يلزم ان يكون جزءاً عمومياً للجوهر وذلك لان المعنى الوصفى با هو مفهوم مشترك في الجوهر مستغن عن شئ
ذاته فلا يمكن ان يتقوم بالمفترقات والالزام بتجمل المتناهي في حقيقة واحدة في حقيقة واحدة ضرورة ان الاجزاء المحمودة كل واحد منها متجه الى
قوله واما وجوده فقولاً وفيه بحث انه حاصل ان ما ذكره المصنف في اثبات اتحاد ذاتي السواد والوجود فخطا في ما بين ان ما صدق عليه احد ما هو عين الشئ
عليه الآخر فخطا في جعله متناهيان والالكان للمية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان الوجود ايضاً هوية اخرى حتى يمكن
قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان الجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج
فخطا في المية قبل انضمام الوجود اليها ووجوده في مرت لا يتم اصلاً لاننا نل على عدم اقتيازها في الخارج يعني ان ما ذكره المصنف

انما يدل على انتفاء التماثل في هويته الخارجية اصل عدم الامتياز بينهما في الخارج لا يستلزم ان يكون احداهما
 بعينه الاخرى بالذات كما هو المطلوب بل يجوز ان يكون عدم الامتياز بينهما بل ان يكون الوجود هويته في الخارج اصل فلا يتم التقريب فيه
 فظلاله اذ لم يكن للوجود هويته خارجية لما يكون له هويته اصل الانتفاء والوجود الذي منه التكليف ليس ان التكليف لما انفصل الوجود والذات في نفسه
 لا يكون الوجود هويته في هويته اصل فلو لم يكن له هويته في الخارج لا يكون له هويته اصل الانحصار الوجود في الوجود والماضي مع ان البداية حادثة
 بان له هويته في الواقع فيكون هويته عين هويته السوداء وايصدق عليه احد باعين ما يصدق عليه الاخر اذ ليس في الخارج هويتان متماثلتان
 حتى يكون كل منهما موجودا على حدة فما يصدق عليه احد ما يصدق عليه الاخر فثبت المطلوب ويرد عليه ما فافاد بعض الاكابر قه ان وقوعه
 الانتزاعات ليست باعتبار وجودها الذهني كيف والضرورة حاكمة بان اتصاف الموجودات بالانواع لا انتزاعية مما لا دخل فيه لجهة تباينها
 الذهنية وانكاره مكابرة بل ما راد حقيقة الانتزاعات كون مناشئها في نحو وجودها الواقعي بحيث يصح انتزاعها عنها هذا النوع من الواقعية وجوبه
 يثبت عليها آثارها بهذا النوع من الواقعية جودا لما يندو وجودها الخارجي في ترتيب الآثار فعدم كون الوجود ذات هويته بالذات غير يري الاستحالة
 ولا يلزم على منكري الوجود والذهني ان لا يكون للانتزاعات هويتا اصل في الواقع بل له هوية موجودة بوجوه المناشئ واما الفلاسفة فهم ايضا قائلون
 بهذا الاسناد وان كانت من الموجودات الذهنية لكن الوجود والذهني لغوي في الاتصاف بالوجود وغيره من الانتزاعات قال في الحاشية يلزم على
 ما ذكره المصنف ان يكون الاوصاف العقلية كلها عين موصوفاتها ولعل فيهم ذلك علم ان حاصل ما ذكره المصنف ان النزاع ليس مفهوم الوجود
 اذ لا يلزم للعاقل ان يقول مفهوم الوجود والسواد واحد بل الذي يصلح للنزاع الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود والمصدرى ونشأ انتزاعه
 وهو المعبر عنه بالوجود هويته لما اشتبه فيما بينهما ان الوجود الحقيقي فرد الوجود والمصدرى وليس في الخارج هوية الوجود ومغايرة لهوية الموجود ومنضمهما
 الى الاخرى بل ههنا هوية واحدة هي بعينها هوية السوداء وهي بعينها هوية الوجود والذي عليه مناط الموجودية والا كان هناك هويتان احدهما
 تقدم بالاخرى ولما كان انضمام احدهما بالاخرى غير معقول اذ يلزم ان يكون للسواد وجود قبل الوجود قال المصنف ان المشأين ايضا موافقون
 للشيخ الاشعري في كونه هوية الوجود والذي به مصداق الموجودية وهوية الموجود في الخارج واحدة وانما قائلوا بزيادة الوجود بحسب اللفظ فظهر انه
 لا يلزم على المصنف كون الانتزاعات ذات هوية حتى يحتاج الى التزامه واما التزام الشايع بقوله كان محمولا على تلك الذات ومطابقة بقوله لم يكن
 لاحد شك آه فالاول هو تمسك بالاطلاق العرفي والمقام يابى عنه والحق انه ليس تمسكا بالاطلاق العرفي بل بقدرته بابه عند المحسني
 ان الوجود وسائل المعاني المصدرية لا يحل على معروضاتها مواطاة والثاني انما هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على تقدير الاتحاد بحسب المصداق
 انتهى لا يقال ملو المصنف اتحادا بحسب الهوية والصدق انه ليس في الخارج الا السوداء والعقل متبوع الوجودية لا زيادة حقيقة انضمامها او
 انتزاعية والحاصل ان هوية السوداء مثلا موجودة في الخارج بمعنى ان الموجود في الخارج نفس السوداء هو بنفسه فانه منشأ الانتزاع الوجود من
 ان يعتبرها حقيقة تقيسية انضماما او انتزاعا حتى تكون مصداقا لمحل ونشأ الانتزاع واما الحقيقة التعليلية اعني الاسناد الى الجاهل فمخرجة
 عن المصداق فلا معنى لاعتبارها فيها كما عرفت مفصلا في الايراد على المصنف بحث الشايع اذ ليس غرضه ان السوداء له هوية خارجية فقد
 مع هوية الوجود حتى يراد ما ورد الشايع لا نأفقول بذلك انه بجدي عن عبارة المصنف في قوله ان ما صدق عليه السوداء بعينه ما صدق عليه

فانه يظهر ويل علمان للوجود وهما في الخارج وهى بعينها ذات اسما وادنى باقرار الجيب ليس في الخارج الذات السوداء والوجود متخرج منها
ياي عنه الوجود التي تفكها من الشيخ الاشعري كما يتكرر المثال فانما تامل على اتحاد الوجود والاسماء والذات الاعلى اتحادها بالعرض والحق
بما قررنا مرارا ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والمهية حله عليها احلا بالذات وهو عبارة عن كون مصداق الحمل نفس الذات فالوجود
الحقيقي الذي هو مصداق الحمل بعينه هو الوجود ونحوه والشيخ الاشعري وما ذكره المصنف ان قال غايته ما في الباب ان المصنف يقول ان الوجود
هو مصداق الوجود والمصنف يرى ضرورة ذلك ان مصداق الوجود والمصنف يرى بالصدق عليه الوجود والادوات منشا الاشياء والاطلاق الغرض من نشأ
الاتحاد شل في كلامهم قتال قوله بل هاسن المعقولات الثانية اه يعني ان الوجود والاشيائية من المعقولات الثانية والمعقولات الثانية
هى التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحدى بها امر في الخارج وادور عليه بان الوجود ذاتية وانما العالمات
الاشياء من حيث انها في الذهن بل هى من العوارض التي تعرض للاشياء في نفس الامر ولا اصل لمحشى وقال اعلم ان لم يتبر في المعقولات
الثانية ليعلم ان الاول ان يكون الذهن ظرف الوجود ولا ان يكون الوجود والذاتى شرطاً للعروض اوقية العروض اعلم ان الحق الدواني قد علم
ان المعقولات الثانية هى العوارض الذهنية التي تعرض اشئ في الذهن على ان الذهن فقط ظرف العروض ولخصوص الوجود والذهنى دخل فيه
على انه شرط لا مقيد في المعارض وظن ان اشئية والوجود والاطلاق والوجود والخارجي من هذا القبيل ونعم بعضهم ان المعقولات الثانية هى العوارض
الذهنية للمعقولات باهى معقولات على ان يكون الذهن ظرفاً للعروض والوجود والذهنى بخصوصه قيداً للعروض والمحشى قد رد المذهبين بقوله
اى لو كان الوجود والذهنى شرطاً للعروض اوقيداً في المعارض لم يخرج الوجود ونحوه كاشئية والوجود والامكان من المعقولات الثانية
وذلك لانه لم يشترط في عروض هذه العوارض الوجود والذهنى بخصوصه وليس بخصوص الوجود والذهنى دخل في عروضها بل هى من العوارض التي
تعرض للمهية من حيث هى من غير اعتبار شرط وقيد والمرد بعدم اشتراط الوجود والذهنى عدم اعتبار كونه شرطاً وقيداً لا اعتباراً بعد ما في المعقول
الثاني فسان قسم لا يشترط فيه الوجود والذهنى وان كان ظرفاً لعروضه والذهنى فقط كالوجود والاشيائية وانما لما وقسم يشترط فيه الوجود
الذهنى كالكلية والخبرية وانما لما ونه لا تقسم هو موضوع المنطق ولو كان الوجود والذهنى شرطاً للعروض للمعقولات الثانية مطلقاً انهم
انحصار المعقول الثاني في العوارض الذهنية التي يحث منها ومن احوالها في المنطق وخروج المعقولات الثانية لم يحث عنها في الفلسفة الاولى والحق
بكون الوجود والذهنى قيداً للعروض للمعقولات الثانية في غاية السخافة اذا المتصفب لمعقولات الثانية لنفس الاشياء الموجودة في الذهن للمهية
قيد الوجود والذهنى غايته ما في الباب ان يكون الذهن ظرفاً للعروض قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على نحو الاول
ان يكون الذهن ظرفاً لعروضه فقط والثاني ان يكون الوجود والذهنى شرطاً للعروض ايضا والا وحجبت عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والخصوص
وانما لم يحث عنه في علم المنطق كالكلية والخبرية انتهى اعلم ان النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية تطلق الملاحظين الاول الملاحظ على ما يحث
عنه في حكمة ما بعد الطبيعة كالوجود والاشيائية والوجود والامكان وانما لما والثاني الملاحظ على ما يحث عنه في المنطق كالكلية والخبرية وانما لما
والثانية انحصار من الملاحظ بحسب الغرض والصدق والقوم قد غفلوا عن الفرق بين الملاحظين فصاروا الملاحظين مساواة واحداً فاضلوا
واستلوا وقد تنبه على الحق بين الملاحظين صاحب الافق المبين حيث قال المعقولات الثانية حيث تحيل موضوع الحكمة الزمانية اى

هي كمال العلوم ليست هي العقولات الثمانية ريثما تستعمل في حكمية ما قيل في العقلية كما يقال الوجود والشيئية من العقولات الثمانية وان الاول في اخذ
 من سبب المفهوم والصدق من الثانية فالعقولات الثمانية والثالثة حيث تخدم موضوع حكمية لئلا ينسب اليها المحمولات والعوارض العقلية
 التي يكون مطابق الحكم والحكمي عنه في عملها على المفردات وانظر ما منها هو تقرير المفردات في الذهن ونحو وجودها الذي ينسب اليها ان الخصايات
 المعقودة بها من بنيات وهي كمال والحمل والوضع والكلية والجزئية والعرفية والحسية والذاتية والعرضية والجنسية والفضلية والنوعية ذلك للمحمولات
 المتأخدة من هذه المبادئ كالمحمول والموضوع والكل والجزئي والفرد والاحدة والذاتي والمعرض والجنس والفصل والجمع والعرضية والجمعة
 والذاتية والخص والطرفين والوسط وقانص الحقيقة النفسية وقانص الحكم القديقي فكلشي معقولات في الدرجات الاول كالحياة
 والجسم والماضي والاضا حاك للانسان وتستند اليها هذه المعقولات الثانية وتعرض معنوياتها في الذهن والاتق في العقود والذاتية لان
 الحكم عليها بالمحمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الالعيان شي واحد ذلك بحسب الوجود في الذهن لان في العلم بالتحقق
 الذي هو ظرف لخطا والعري اقل من السبب في ان الحكمي عنه بايضا من المفردات المحمولة او العوارض بحسب الالعيان ان السبب
 والذهن انما هو حال الشيء باعتبار وجوده في ذلك الطرف على انه هو متميز عن غيره والوجود في الالعيان شي واحد لا يتيم بحسب المحمول عن
 ولا الطبيعية عن الفزول الثاني عن فسخ المراتق ولا مسرور من الكلية عن الجزئي او ليس بحسب ذلك الوجود والخطا العرفي فان
 ليس مطابق الحكم شي من هذه المفردات المحمولة او المبادئ العامة لا الوجود والوجود المحكوم عليه ظرف لخطا والعري من غير انما
 الذمنية ثم بعض هذه مما لا يصح ان تليق المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكلمة والحسية والحمل والوضع وانما كلها وبعضها ليس
 المفهوم ياتي ان تميز منه بحسب وجوده في الالعيان لو امكن ان يكون هناك تمييز من غير ذلك لكنه غلط غير متميز بحسب الالعيان فلذلك لا يميز
 منه ذلك بحسب الالعيان ويجب ان يكون العقد ذهنيًا ومطابق الحكم في تقرير الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفردا غير مخطوط بحسب ذلك
 مثل الجزئية والذاتية والطبيعية خاصا بها والعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمية ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من العقولات الثانية
 ومفهوم كذا ليس منها فانما اتخذ على وجه اعم ما توافر عليك في العوارض الاخرية التي لا تقل على شيء ما في الالعيان على انما هو من الذاتية
 كما في الصفات العينية ولا يمازى بها خصوص حال في الوجود العيني كما في الاضافات والسلب المستمرة من شيء بحسب حاله في نحو
 وجوده العيني ولا يكون عرضها المعروف من حيث اقتضا من طبيعته لذلك كما في لوازم للميتة وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجود
 تلك للميتة والوجود والشيء والمكن والواجب وشا كل ما منها والعقولات الثانية ريثما تستعمل في الحكمية ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من العقولات الثانية
 اذ ربما يكون مطابق الحكم والحكمي عنه بانفس الحقيقة المتقدمة باي تقرير في نفسها لا باي معقولة وموجودة في الذهن بخصوصه كما في مطلق
 الوجود والشيئية والامكان والوجود واشياءها وان كان ظرف العرض هو الذهن فنصدق العقود حقيقة كقولنا الانسان موجودا وشي
 او مكن بالذات هو واجب بالغير وصدق الحمل في الوجود والشيء بانفس الحقيقة المتقدمة من الجاهل وفي المكن بالذات للميتة باي ليست
 نفسها متقدمة ولا المتقدمة لميتة بل ذاتها ضرورية للوجودية ولا ضرورية للامكانية وفي الواجب بالغير من حيث هي مستندة الى الوجود
 هو بالمكن لكل حنة للميتة المتقدمة في الالعيان باي متقدمة في الالعيان في الحال العقل كما في الوجود في الالعيان والشيئية في الالعيان

اما مكان الوجود والعيني ووجوب الوجود والعيني وان لم يكن للميتة العينية من حيث كونها في نحو الوجود والعيني على وضع معين او نسبة معينة لها
 الى شئ آخر يعني كما يكون في الحقيقة والمعنى وذلك لم تكن العقود بها من حيثية فصدق الحمل فيها الى العقل نفس الحقيقة المستقرة في الاعميان
 من الجاهل او الحقيقة المستقرة في الاعميان باهي نفسها ليست متقرة في الاعميان وللاستقرة في الاعميان وليست بذات ضرورة الوجودية
 في الاعميان وللاضرورة الوجودية في الاعميان او الميتة المستقرة في الاعميان من حيث مقتضاها الجاهل والمقتضايا العقود بها حقيقتا متساوية
 بمسبب تحقق مقتضاهاها والمعتقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعتقولات الثانية بهذا المعنى وقد رويت ان مقتضايا العقود بها حقيقتا متساوية
 الاوليات فاذن قد استبان ان المعتقولات الثانية في اصطلاح اقبل الطبيعية يتقاربها العقود بمقتضاها الحقيقة والذاتية ودون الخاتمة
 لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الانصاف هو الخارج بخصوصه على المعنى السلف ذكره وان قولنا الانسان موجود او ممكن بالذات
 حقيقة لا ذاتية ذلك قولنا زيد موجود او شئ في الاعميان او ممكن في وجوده والعيني يصديق حقيقة لا ذاتية كما يابى نعم ولا خارجية كما يابا
 يتحمل هذا الكلام مع حذف بعضه وهذا الكلام وان لم يحمل عن المناقشة بوجوه شتى لكنه يفيد ان المعتقولات الثانية يطلق على عنيين الاول
 ما يكون مصداقه نفس الموجود والذاتية بما هو موجود وذاتية ويكون حكايا عن حاله ذاتية فصدق هذا المعنى خصوص
 الوجود والذاتية وانه هو موضوع المنطق والشئ اني ما يكون مصداقه نفس الشئ ومن دون ان يقوم بها عرف في الخارج
 وان يتخرج بمقاييس اخرى او بانقضاء صفة خارجية او بانقضاء من مية الموصوف كالوجود والشئية وغيرهما والمعتقولات الثانية
 بهذا المعنى لا يجب ان يتقارب مقتضاها ذاتية بل قد يتغير حقيقة الوجود وهذا هو المبحث عند في علم ما بعد الطبيعة نظرف عرض المعتقولات الثانية بهذا
 المعنى ليس خصوص لحاظ الذهن فالذهن ليس ظرفا لعرضه بل ظرف عرضة مطلق لنفس الامر مع قطع النظر عن الذهن والخارج فالقول بان
 المقتر في المعتقولات الثانية بالمبحث عند في علم ما بعد الطبيعة ان يكون ظرفا لعرضه فقط هو وخطاين الاصطلاحين او المعتقولات الثانية بهذا
 المعنى هو ما يجب عند في علم الميزان والوجود وكونه ليس من المعتقولات الثانية بالمبحث عند في علم الميزان او ليس ظرف عرضها الذهن فقط
 اي ما ذكر من ان المقتر في المعتقولات الثانية ان يكون الوجود والذاتية ظرفا للعروض لان يكون الوجود والذاتية شطرا للعروض او هي العروض
 معنى قوله من حيث انها في الذهن قال في الحاشية ان هذا المعنى يقتضي متعلقة بالمعتقولات الاولى او علمية متعلقة ببعض على
 كل تقدير لا يكمل الكلام من السامع لان الاول يدل على كون الوجود والذاتية قيد العروض كما نرى العلامة التعويضي والثاني يدل على كونه شطرا
 العروض كما فهم المحقق الدواني والاو لا حذف هذه الحقيقة والاتقاء بقوله في الذهن كما وقع في بعض العبارات انتهى يعني بعبارة الشارح في
 حاشي شرح التجربة حيث قال في تفسيره المعتقولات الثانية هي العروض المعتقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر لها بقوله وان كان عبارة
 في حاشية شرح المطالع والاصل ان الوجود والذاتية بخصوصه وخطاين عرضة متساوية واحترز من العوارض الخارجية ولا يكون مخصوص الوجود
 الخارجي مدخل في الانصاف بها ساطا كانت انضمامية او تنافسية الثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض ويتخرج عليه ان لا يكون فرد موجود
 في الخارج قال في الحاشية جوابا لتفريع ان المراد بان لا يكون الخارج ظرف العروض ان لا يكون الانطباق والحمل بحسب الخارج فيكون ان لا يكون
 العرض من حيث هو فرد موجود في الخارج انتهى اعلم المحقق الدواني قال ان كون مفهوم من المعتقولات الثانية لا يتاين ان يكون له فرد موجود

في الخارج كل عليه ملاحظة ذلك كان المفهوم حاضرا في ذهن من حصة الاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك المحصر من العقولات الثلاثة واما
 ذلك المفهوم جدا خارجا يقال صاحب الاثر المبين لا يختلف مفهوم واحد ثانياً بالعقولات واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحاشية
 المعنوية واما هو معقول ثان لا يكون حقيقة متماصلة في الالهيان اصلاً بل يكون الحقيقة لما الانسان او الحيوان او الفلك مثلاً ثم تبرز
 منها الوجود والشيئية في الحاشية العقل والحق انما هو ما هو الحق الدواني يكون الحقول الثاني موجودا في الخارج باعتبار فردان باصديق عليه
 بالملاحظة ووجدت ما هو موجود في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من العقولات الثمانية موجود في الخارج باعتبار ذلك الحاشية في الحاشية
 معن المبادي لان المبدأ لا يصدق ملاحظة الا على ما هو ذاتي له فلا معنى لوجوده في الخارج اصلاً وان اراد يكون موجودا خارجيا باعتبار فرد
 ان نشأ انتزاعه موجود خارجي فخصه ان نشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ او فردا لكلي لا يصدق عليه كلي ملاحظة تليس الانسان فردا للقيام
 طالعقود وان كان نشأ الانتزاعه بها معنى قوله لا يجازي بها امر في الخارج واخره من لوازم الميتة ان كان الحاشية من خارج لازم للميتة متحدة
 الى الامر الثاني المعنى في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروس فهذا المعنى تحقق في لوازم الميتة ايها وليس ظرف عروضا
 الخارج وان اطلاقه ان اخراجا مستندة الى ما يتضح على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرد موجودا في الخارج فخصه ان افراد لوازم الميتة ايها
 الافراد التي تلك الحواض فانية لما ليست بموجودة في الخارج لانها انتزاعية وما قال بعض الفضلاء من انظار كلام محشي ان الانتزاع
 عن لوازم الميتة بناء على ان حيثية الاقتضاء في المذوات بحسب نفس تقريره مطلقا او باعتبار مطلق الوجود فيقدم مقام حاصل اللوازم
 ليس بشي اذ لوازم الميتة ليس عروضا في الخارج وليس فردا او موجودا في الخارج والقول بان حيثية الاقتضاء في المذوات فيقدم مقام
 حاصل اللوازم تخفيف جدا وما يتوهم ان الوجود الموهبي فرد الوجود والاعتقاد كما رتبته افراد الوجود مع ان الوجود والموجود من العقولات اثنا
 اعلم ان حال العلامة القويحي انما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود والمطلق اصي للوجود والواجبي لكان الوجود والمطلق بايطابقة في الالهيان
 فكيف يكون الوجود والمطلق من العقولات الثمانية فاما عبارة علامتنا المتصل بالاعتقاد المتعلق بغيره لم يكن في الالهيان بايطابقة فاسا قل
 للامثال الحق الدواني في الحاشية القديمة ان مفهوم الوجود والمطلق من حيث انه عارض ليس بايطابقة في الالهيان وان كان له
 من حيثية اخرى مطابقة في العين فهو معقول ثان باعتبار حصة المعارضة للميات في العقل موجود في ضمن الفرد القائم بذاته فلا نسلم
 ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتقاد الذي هو معقول
 ثان كالمحصص في مثالنا اعلى ان صدق الوجود والمطلق على الواجب لم يصدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لاحتج على كونه
 موجودا في الخارج بناء على القديمة المشهورة ثم كون فرد من الوجود موجودا خارجا لا ينافي كونه معقولا ثانيا اذ قد عرفت ان الوجود والمطلق الذي
 هو من العقولات الثمانية لا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج اصلاً على ان العقل بان صدق الوجود على الواجب تعالى اعلم صدق عقلي
 مالا يحصل لما لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا لتوقف على وجود العقل والمقدمة المشهورة غير صحيحة عندنا الحق ايضا ان
 بناء على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق الوجود على الواجب عقليا والا لتوقف على ثبوته في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل كما
 بل لان الوجود والواجبي ليس فرد الوجود والمصدر بل للوجود الحقيقي وهو ليس من العقولات الثمانية وافراد مفهوم الوجود بحسب الحقيقة

هي المحصل للاعتبارية دون الاعيان الخارجية والاصل ان الوجود لطيف على معينين الاول منها المصدرى الانتزاعي والثاني الوجود الحقيقي
 الذي هو شأن المطلق المعنى الاول فالمعنى الاول من المعقولات الثمانية ولا يوجد في معنى الخارج وهو ضرورة تخصيصه فلا وجود له في الخارج
 اصل الثاني ضمن المحصلة ولطيف ضمن المفرد والمعنى الثاني فهو عين الواجب سبحانه وهو ليس بعارضاً اصله تكليف يكون من المعقولات الثمانية
 وقد يجاب بان المراد من نفى كون فرد للمعقول الثاني موجود في الخارج بالصدق عليه للمعقول الثاني صدقاً ذاتياً فالطابق للمعقولة بوجوده
 المفرد ذاتيات المفردة وان عوارضها فالذاتي يوجد بوجود الذات لا اتحادها بوجودها بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتياً لما صدق عليه
 من الافراد والوجود الذي هو عين الواجب سبحانه فان كان فرداً للوجود المطلق لكنه اذ ليس ذاتياً له ليس فرداً حقيقياً حتى يلزم من وجوده ان
 الواجب في الخارج وجوده ما يطابق للمعقول الثاني في الخارج فان قيل صدق المحمول على الموضوع مطلقاً فيقتضي اتحادها في نفس الامر سواء
 كان المحمول ذاتياً للموضوع او عرضياً ليقال للذاتي تحيد بالذات مع ما هو ذاتي له والعرضي انما يتحد مع المعروض بالعرض والمراد ههنا هو الاتحاد
 بالذات فان قيل قد اعتبرتم في المعقول الثاني ان لا يكون الخارج طرف العروض مع ان الوجود الخارجي من المعقولات الثمانية والمتميزة
 به في الخارج فيكون الخارج طرفاً لعروضه وكذا قد اشترطتم في المعقول الثاني ان يكون الذهن طرفاً لعروضه لان يكون الوجود والذهني شرطاً
 للعروض او قيداً للمعروض مع ان الكلية والجزييه من المعقولات الثمانية وهما من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون
 الوجود والذهني قيداً للمعروضات ليس في الخارج الا الممتدة ثم العقل يضرب من التمثيل ينتزع عنها الوجود ويصفها بكون الممتدة مشفرة للمعقولات
 في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم بالاطلاق لا انصاف على كون الممتدة في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الصفة عنها لكنه في الحقيقة
 ليس انصافاً فانه انما يصح في ان المراد بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف في لحاظ العقل واعتبار الموصوف متصفاً
 بالوصف فاما كون الشيء بحيث يصح انتزاع الوصف عنه وعلى هذا يكون ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج
 الا موصوفات ثم العقل يضرب من التمثيل ينتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثمانية لا
 لعارض الممتدة فارجع عن تعريف الانما انتزاعية فيكون ظرف عروضها الذهن فقط ولا يكون ظرف عروضها الخارج اذ ليس في الخارج الا موصوفات
 ثم العقل يضرب من التمثيل ينتزع عنه تلك اللوازم والصفات الملاحظة الممتدة معارة عن الوجود ووصفها باياناً هو كناية الاتصاف وليس تصفاً
 فان حصة اياها ليس الا بالملاحظة فاما كنايةها فيكون ذلك كناية بالخط والجملة الملاحظة الذهن ظرف كناية الاتصاف لا ظرف الانضمام
 ثم يجاب عن قوله ان الكلية والجزييه بقرينة هي حقيقة كون الشيء صورة ذهنية مغايرة لمحتوية كونه موجودة في الذهن وان كانت مستقلة
 لما قلنا الاولى حقيقة حصول الشيء في الذهن والثاني حقيقة وجوده في نفسه حاصل ان الشيء الذهني لما اعتبار ان اعتبار كونه موجوداً في الذهن
 وما كانه وكيفية العوارض الذهنية واعتبار كونه موجوداً في الذهن بنفسه والمراد بحقيقة كون الشيء صورة ذهنية الحقيقة الاولى وهذه الحقيقة
 مغايرة لمحتوية كونه موجوداً في الدنيا وان كانت مستقلة لما والكلية والجزييه تعلقان بالصورة الذهنية باعتبار الاول الذي هو وجوده في
 الصورة الذهنية باعتبار الثاني الذي هو وجوده في نفسه فلم يكن الوجود والذهني شرطاً للعروض الكلية والجزييه ولا يخفى ان الصورة
 من حيث انها قائمة بالذهن وكيفية العوارض الذهنية تخص غير قابل للتشكك فلا تكون معرضة لكلية اصلاً والحاصل ان الصورة

وجوده حتى يمكن قائم بانه وليس قالاً بالمكن قد صرح مراراً بان الوجود الحقيقي نشأ لا تشرع الوجود والمصدر في خلقها هو الحقيقة حتى نشأ لا تشرع
الوجود والمصدر في وجوده هو الواجب لذاته ثم قال ان نشأ لا تشرع الوجود والتعلق والارتباط الذي بين المكن ومصدره الحقيقي على ذلك يكون الوجود الحقيقي عبارة
عن هذا التعلق والارتباط لا عن الوجود القائم بذاته الواجب لذاته والاشياء فلا تشرع ان كان الوجود الحقيقي عبارة عن الوجود الحقيقي القائم بذاته
لذاته فلا يخفى ان الوجود الحقيقي عبارة عن نشأ لا تشرع الوجود والمصدر في وجوده هو الواجب بذاته ليس نشأ لا تشرع وجود المكن بل هو عبارة لا تشرع ولا تشرع
لا تشرع وجوده زيد مثلاً عن الواجب تعالى فقد اشبه عليه المنتزع عنه لعله الانتزاع اذا شك ان الوجود والمصدر في منتزعه عن المكنات ومصادق
حله ونشأ لا تشرع لا يمكن ان يكون امراً جاعلاً لمبدأها وبها خصوصاً نعم هذه مصاديق مفصلة عنها سابقاً في الكلام في ان الكلام في ان الكلام في
مصاديق الوجود ونشأ لا تشرع ان ذلك الوجود الحقيقي الذي هو الواجب بجماله ان كفى بنفسه في موجوده الاشياء بغيره في الوجود حتى يمكن حقيقة
منها بغيري البطلان فان لم يكن مصاديق الوجود جميع المكنات على ان على هذا لا يكون شيئاً من المكنات مصاديقها كما لا يخفى وان كان عبارة
عن ذلك التعلق والارتباط فلا يخفى ان ذلك التعلق والارتباط متاخر عن وجود المكن في التعلق بكونه الارتباط من المعاني النسبية التي يتوحد تحتها
على وجودها في اشياء غير المكن ان يكون ذلك التعلق والارتباط مصاديق الوجود والمكن ثم ان ذلك التعلق والارتباط متاخر عن التعلق بمقتضى الواقع لا
الانتزاع في خبري الكلام في ذلك المنشأ فان كان نفس ذات الواجب بالممكن على القول بان مصاديق الوجود ونفس ذات الواجب ونفس ذات
الممكن لا يجري الكلام فيه فان كان من عوارض المكن على كونه صفة منضممة او على تقدير كونه صفة متاخرية تجري الكلام في منشأه وكيفية
كلامه حتى في هذا المقام من انظاره في غاية الوهن والسخافة والافتات اي المنتزع فهو لا يعتد به في الوجود الا ان كان مصاديقه لا يصدق هو
الا على ما هو من خبره ان يكون له في غير الحقيقة فقد اخطا كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا يقتضيه الا ما يفهم منه عند انتزاعه وذلك المفهوم الذي على
ما يفهمه الا اشتقاقاً كما يشهد به القطر السليمة قال في الحاشية على علم القول بان الوجود في غير الحقيقة هو عين في الواجب تعالى او في الحقيقة
قول لا يسا حجة التحقيق لان الكلي العيني وما هو بالنسبة اليه غير متحقق في مختلفان حقيقة او لا يتصور الا اتحاد بين العارض والمعرض في الحقيقة والوجود
بحسب الحقيقة ان كان هو العارض فالعرض الذي هو المعرض ليس وجوداً حقيقياً فلا يكون ما هو وجوداً حقيقياً عين الواجب وان كان عين المعرض
قالا يكون للوجود معنى واحداً لا تعدد وانتي ووجه كونه متعدداً ان الواجب وجود المكن على ذلك التقدير مختلفان حقيقة فاطلاق الوجود عليها
لا يكون بالاشتراك المعنوي وفيه ما فاف وبعض الاكابر ومنه ان الزام تعدد معاني الوجود ان كان لان هذه الافراد مختلفة فلا يكون ما هو الوجود معنى
واحداً فلهذا الزام فلهذا من يقول بتعدد معاني الوجودات انما يستلزم من يقول بالاشتراك ما هو كثير من ذلك ويقول الذي هو الدليل في حديثه ان
بأنه لا ينافي ما هو المعنى الانتزاعي الا ما هو وجوداً حقيقياً ومن ادعى وجوده فلهذا البيان وان كان الزام لان معاني الوجود وتعدد حقيقة فلهذا البيان
المصدري فقد طلق على هذا القول فلا يخفى ما فيه فانه قد اعترف بان معنى الوجود يدل على معان كثيرة فلا خلاف فيه في هذه الامور الثلاثة كلها متحصلة في
الممكن وانما انما في الواجب هو المنتزع عنه والمنتزع والاشياء فلا تشرع ان كان في ذاته تعالى نشأ لا تشرع ومصاديق المكن نفس ذات
حيثية تليها في حقيقة تدهفت ان العلم الثاني وان كان متحققاً في المكن الا ان الحقيقة التي يعبر عنها هي مصاديق المكن ليس مصاديق
المكن كما عرفت فلا فرق بين الواجب والممكن بل في المكن ثمة امور في الواجب لا يخرج بل في كل من الواجب والممكن بل في الذات وحده

الموجود وبما به الوجودية اعني مصادق المحو منشأ التنازع في كل من الواجب والممكن نفس الذات والتفرق ان جملة الممكن مجموعته وذوات الواجب ليست
بمجمولة في عالمي الحقيقة فاعلم ان ما هو المنشأ في الواجب وكذلك في الممكن ان الذات وحصة الوجود والان بما به الوجودية في الممكن ليس نفس ذاته في التنازع
انفس ذاته واعلم انه قال بعضهم في الواجب ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي ومعيته والثاني الوجود والمصدرى المطلق والثالث حصة الوجود
المصدرى وهذا اذا ما كان عليه تعالى عارضان له في الممكن وجودان الثالث هو الثالث فخطوط المبدأية الوجود والتعالى عينية المعنى الاول لا ينفك
الموجودية والثاني والثالث فاما ان كانا عارضين له تعالى لكن ليس موجودية باعتبارهما فان قلت لا معنى لقيام المبدأ مع عدم صدق اشتق
فكيف لا يكون قيام حصة الوجود به تعالى منا صدق الوجود عليه تعالى يقال معنى اشتق امر حالي بسيط ومعناه ما يترتب عليه انما يلزم ان اشتق على
نحوين الاول اشتق الذي يترتب الا على صدق عليه ذلك اشتق بقيام مبدأ الاشتقاق به كالا وهو فان ترتب الاثار على احدق عليه الاسودا
هو قيام الاسود والثاني الا لا يكون لك بل يترتب الا على مصادق بنفس ذاته لقيام مبدأ الاشتقاق كالموجود به التباس الى الواجب في ترتيب الاثار
على نفس ذاته لقيام معنى فيكون منا صدق الوجود ونفس ذاته لقيام الوجود والمصدرى اوحصة به وبما هو المنشأ في الممكن للمعنى ههنا كما
شيء من المتأخرين من ان فرد الوجود والمصدرى عين الواجب اعلم ان المحقق الدواني قال ان ذاته تعالى فروس الوجود والمطلق وبمعين الواجب تعالى فلهذا
ليس بشئ كيف ولو كان كك كان حمل المعنى المصدرى عليه مواطاة بمعنى ان الباعى لا بد وان يصدر على فرد مواطاة مع ان الوجود والمصدرى ليس
فرد سوى الحصة فكيف يصح ان يقال ان ذاته تعالى فروس الوجود والمطلق المصدرى ضرورة ان فرد الوجود والمصدرى للمعنى لا يصح ان يكون عيناً
تحقيقية من العقول فضلاً عن الواجب تعالى المعنى ذلك علواً كبيراً وكيف يقال ان الواجب تعالى فرداً لا وجود له في الخارج فضلاً عما قال المحقق الدواني
انه لا يصح ان يكون الوجود والمطلق من العقولات الثانية كون الواجب فرداً منه لان شئ ولكن مع كونها من العقولات الثانية صادقة على الموجودات
الخارجية ليس بشئ لان شئ والممكن من المفردات اشتق فممكن ان تجد من الموجودات الخارجية اتماً بالعرض فيصدق عليها بخلاف الوجود والمحقق
ان الوجود يطلق على معنيين الاول معنى المصدرى والثاني منشأ تنازع الاول لا يمكن ان يكون عيناً شئ من العقول فضلاً عن الثاني عين الواجب
فقط على رأي المشائية وعين الممكن البقي على التحقيق فذهب الحكماء ان الوجود الحقيقي نفس ذاته وقد يعبر عنه بفرد الوجود والمصدرى ايضاً وهو غير الحصة
فرد من قال ان ذاته تعالى فرد الوجود والمطلق هذا المعنى لا حصة وقد صرح المحقق الدواني في حاشية الجديدة على شرح التمهيد ان فرد الوجود والمصدرى
الذات التي تكون منشأ التنازع بالجملة المراد بفرد الوجود والمصدرى منشأ تنازعنا قال قوله فالتنازع منه وذلك اي خرج لنا منه من قانون المسألة
وبما المنع كمال لان القول بتبعوت الفرد للوجود وغير حصة بحيث يكون عارضاً في الممكن وعيناً في الواجب سند منع تساوي وجودي الواجب والممكن افرد
عين في احداهما عارض في الآخر به واما السند اخص منه اي من المنع لتحقيق المنع بدون هذا السند لجواز ان يكون وجود الواجب امر آخر غير فرد الوجود
المصدرى وحصة فلا يكون وجود الواجب ساء بالوجود والممكن لعدم وجوده في الواجب فيحقق المنع بدون السند والحاصل ان يجوز ان يكون وجود الواجب
لا يصدق عليه الوجود والمصدرى مواطاة ولم يكن به حصة منبل هو عين الواجب بجملة ويكون اطلاق الوجود عليه باعتبار منشأ التنازع والممكن فما
بالوجودية فيه فرد من الوجود والمطلق غير حصة فلا تساوي بين الوجودين قوله فانه في وجود الواجب آه حاصل ان الوجود ومقول التشكيك على افردته
في وجود الواجب اولي واقدم وقوي بخلاف وجود الممكنات والمقول بالتشكيك يكون عرضياً لا محتمل فيكون الوجود عرضياً لا افردته فيكون له اسرار

غير مخصوص بمرقة ان كل كون ذاتيا بالقياس الى المحصور واعترض عليه لمحيى بقوله لا يذهب عليك ان التشكيك اما بالاولوية وقد فسرت بكون
الكل في بعض الاوقات مقتضى الذات دون بعض آخر وبالاقدمية وهي عبارة عن التقدم بالذات التامل للتقدم بالظهور والطبع وبالعلوية والاشدية
او الزيادة والنقصان قال المحقق الدواني في الحاشية القدسية معني كون احد الطرفين اشد منه بحيث يتميز عن غيره بمقتضى الوجود المشترك
الاضعف وكلاهما يضرب من التحليل حتى ان الاول اهم العارضة بسبب ان السواء والقوى متالف من التمثال السواء والاضعف معني الازيد
ايضا بكونه بتمام الحاشية لان التمثال المنتزعة عن الاشدية ليست اجزا متباينة في الوجود ولا في الواقع بخلاف المنتزعة عن الازيد فانها متباينة
في الوجود او في الواقع او فيهما معا والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين اسي الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر دون الآخر من حيث
والضعف والزيادة والنقصان والحاصل انه لا ريب في كون الوجود وشككا بالقياس الى الواجب بل محببه وبالقياس الى الممكن باعتبار
التقدم والتأخر والاولوية وعدمها ولا سبيل الى كونه شككا باعتبار الاشدة والضعف والزيادة والنقصان اذ لو كان كذلك لكان الواجب نوع
من الوجود وهو اشد بالممكن نوع اخر منه هو اضعف لما ثبت عندهم ان الاشدة والاضعف نوعان متباينان فاما ان يكون الوجود والخلق جنسا
للتنوعين فيلزم كبرها من الجنس والفصل او يكون عرضيا لما فيكون اما حقيقة غير الوجود والمطلق واعلم انه على تقدير كون الوجود وصفة زائدة عارضة
للمهيات لا يمكن كون الوجود وشككا بالاشدة والضعف كما ذكره المحشي واما على تقدير كون الوجود داما لغيره عارضا فنحن نعلم ان نفس المهية بلا زيادة امر
عليها وانضاف حاشيتها اليها كما هو التحقيق فالمهية بنفس ذاتها تكون زائدة وشديدة في انحاء الوجود واعني بيان المهية في نحو من الوجود وتكون زائدة على
نفسها في نحو اخر منه فهي من حيث هي من غير حاشيتها زائدة عليها تعين في انحاء الوجود وتفاوت بالكمال والنقصان فالمهية في بعض
مراتب الوجود وانظروا كما هي بنفسها وفي بعض آخر ناقصة بنفسها وقد يعبر عن كمال المهية ونقصانها بالاشدة والضعف كما يقال هذا السواد
وذاك ضعيف وقد يعبر عنه بالزيادة والنقصان كما يقال هذا القدر زائد وذاك ناقص وقد يعبر عنه بالقوة ومقابلها كما يقال الصورة جبر
اقتوى والميل الى جبرها اضعف ومخرج هذه الوجود من التفاوت الى كمال المهية ونقصانها وبالحيلة ان الوجود ولو لم يكن من الصفات الثابتة
للمهية في نفس المثل كون امر اخر عارضا تابع المنشئة ونشئته مختلف بالكمال والنقصان فيكون هو ايضا مختلفا باختلافه وقد لبسنا الكلام في هذا المقام
في شرح الرقعة قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الهيات الشفاء الوجود بما هو وجود والاشكاف بالاشدة والاضعف ولا يقبل الاكل
والانقص انما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اعلم ان هذا الكلام من الشيخ مخالف لما صرح به
المحققين ان التشكيك بوجوبه يتحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اقدم واشد واولى في نفس الوجود من الممكن ولعل من اوشع على ما قال بعض المحققين
ان الوجود بما هو وجود مطلق غير مختلف في الافراد ولا في ذاتي كون بعض الاولوية في حروفه اشده من فروضها كذا وهذا على وزن ما ذكره الشيخ في فصل
خواص الحكم من قاطبة في راس الشفاء حيث قال ليس في طبيعة تضعف واشدة ولا تنقص وانما هي استعنى بهذا لكونه ازيد من كميته
ولكن عن ان كميته لا تكون اشد وازيد في انما كميته من اخرى فهذا ايضا يكون المراد بقوله لا يختلف بالاشدة والضعف ان وجوده لا يكون في انه وجود
اسي في انه مطلق الوجود والعام البديهي التصور اشد وازيد من وجوده آخر كما سمع كون بعض الوجودات في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف والاضعف
كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السواد اشد وازيد من سوادا آخر اضعف والنقص منه فيها ولكن كون سوادا في نفس الوجود والخاص اشد واكثر

من سوا ذلك واذا ضعف وانقص ثم لمعالم المصانع الاشياء التي يصدق عليها وجود الامور المختلفة بالتحقيق ليس بشئ لان التشكيك بالوجود انما
هو بالقياس على ضدته على الموجودات المختلفة ودون الموجودات مواطاة العلم ان التشكيك انما يكون في الكل بالقياس الى ما يصدق عليه مواطاة
الاشياء كما هو لا يصدق بالمواطاة الاعلى حصصه التي هو بالنسبة اليها الواقع حقيقة في تمام اقسام الموجودات بالوجود بخلاف بالتقدم والتأخر
وغيره من اقسام التشكيك وهذا لا يتلزم كون الوجود تشكيكا بالقياس الى افراده اعني محصص ولا كونه تشكيكا بالنسبة الى الهيئات المعروضة للوجود
بل انما يتلزم ان يكون المفهوم المشتق عن الوجود تشكيكا بالقياس الى افراده اعني الموجودات وهذا المفهوم عرضي لما قالون الوجود تشكيكا بمعنى كون
الهيئات مختلفة في الاقسام وافراده الحقيقية اعني محصص بالتقدم والتأخر ونحوه لا ينافي كون الوجود ذاتيا محصصا للتحقق بالتحقيق ولا يلزم
كون الوجود تشكيكا بالقياس الى معروضاته التي كل عليها ما اشتقا قائل المعقول بالتشكيك انما هو الموجود بالقياس الى افراده كما
بحقيقة المحقق الدواني وغيره من المحققين فتشكيكه لا ينافي ان يكون ذاتيا لا افراده التي هي حصص كما مر قوله فلم لا يجوز آه محصصه
انه لم لا يجوز ان يكون الوجود تشكيكا عارضا لا افراده التي هي معروضاته ويكون تلك الحقائق متماثلة بالحقيقة متشابهة في هذا الغرض وفيه انه
قد عرفت انه لا يجوز ان يكون هذا المعنى مشترك عارضا لا افراده التي هي معروضاته قد ثبت فيما سبق انه ليس له افراد سوى محصص الحقيقة
بالحقيقة فلا يصدق مواطاة الاعلى حصصه قد مر له وما عليه فتذكر قوله فنقول آه يعني انه ان ضرر الوجوب الذاتي باقتضاء الذات للوجود فيكون
يقال الوجود الخاص الواجب الذي هو بنفسه لا يقتضي بذاته عارضا الذي هو الوجود المطلق وادور وعليه بالاشارة الى القول لا يقال الوجوب اقتضاء
الذات الوجود الذي به الموجودات وهو الوجود الخاص للوجود والمطلق فيه ما اذا وبعض الاكابر ان اقتضاء الذات للوجود الذي به الموجودات غير متعين
والا يلزم تقدم الذات على ما به الموجودات والحق ان موجوديته تعالى بنفس ذاتها الذي هو منشأ الانزاعه وصدق محله فليس ثم اقتضاء ذاتيا لا
ان يراى باقتضاء الذات الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا بالجوهر قائم بذاته وارادوا به سلب قيامه بالغير لا انقل الواجب بالقياس الوجود
المطلق للوجود الخاص وفيه انه ليس مناطا الواجبية اقتضاء الوجود المطلق انما مناطه موجوديته بنفسه لا باقتضاء اصله الا ان كان لم يكن الواجب
مقتضيا للوجود المطلق بل يكون مقتضيا للوجود الخاص يلزم ان يكون الزمان وغيره من الكميات الحقيقية الوجود الخاص متعين عدم الوجود
واجبا بالذات وفيه نظر ظاهر اما اوله فلا لانه لا معنى لاقتضاء الخاص وعدم اقتضاء العام الذاتي فالوجود والمطلق ذاتي للوجود الخاص واما ثانيا
فلان الزمان لا يقتضي الوجود الخاص اصله لانه من الكميات الممكنة لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم ولذا يجوز ان لا يكون موجودا أصلا
فلم يتبع عليه عدم الخاص عن عدم حصول الوجود ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص لانه ليس مقتضيا لعدم الخاص بل مقتضيه سلب
العدم الخاص وهذا نعم ان يكون بالوجود الخاص او بالعدم المطلق فان قلت قول الشارح الوجود الخاص الذي به حقيقة يقتضي عارضا الذي
هو الوجود المطلق غير صحيح لان العام مقدم على الخاص لان الخاص عبارة عن العام مع اعتبار الخصوصية فيجب تقدم العام على الخاص وعلى تقدير
اقتضاء الخاص العام كما ذكره الشارح من اقتضاء الوجود الخاص الذي عين حية الواجب للوجود المطلق يلزم تأخره عنه اعني يلزم على هذا تأخر
العام عن الخاص ضرورة تقدم مقتضى الكسرة على مقتضى البقع قلت يمكن التماس بين الشايعين في التقدم والتأخر باعتبارين يمكن
ان يكون احدهما شايع مقدرا على الآخر باعتبار الآخر مقدرا عليه باعتبار آخر فالوجود المطلق من حيث انه عام يتقدم به الخاص من جهة

التفصيلية تقدم على الوجود الخاص والخاص من حيث استناد وجود العام اليه تقدم على العام ضرورة ان الايراد التحليلية لكونها انترعية متأخرة
 عن الكل في الجملة العام تقدم على الخاص في الملاحظة التفصيلية باعتبار التكوين الخاص مقدم على العام باعتبار الاجمال واور وعليه بان اعتبار
 الاعتبارين يرجع الى كثرية الحقيقة العقلية لان ذات العام مقدم على ذات الخاص من دون حثية تفيدية ولك ذات المقضى متأخرة عن
 ذات المقضى من دون اعتبار حثية تفيدية واعتبار الحثية العقلية لا يرفع الايراد فان كثرية العلة لا يصح اجلي المقضين والمضيين
 والمتضامين فقال مع ان العام مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا ليس مقدما على الخاص بل انما المقدم العام الذاتي ويجوز ان يكون الوجود
 المطلق عرضيا للوجود الخاص فلا يلزم تقدمه عليه فان قيل ما عظم من امكان التناكس ليس صحيحا ههنا لان الوجود الخاص ذات الفاعل
 والواجب متقدم على جميع الاشياء والوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه لا متنازع ان يتقدم عليه غيره قلنا العموم والخصوص من عوارض
 الصور الذهنية من حيث انها صغرى ذهنية والحقيقة الخارجية لا يتصف بها لان العموم والخصوص من العقولات الثانية التي تعرض للشيء
 في الذهن والخاص ههنا المفهوم الذي يميزه من ذات الواجب ويكمل عنهما ما لم مفهوم واجب الوجود ولا ذات الواجب يعني مصلوق ذلك
 المفهوم المقضى هو الذات دون المفهوم والعنوان وفيه نظر لا ناسلنا ان العموم والخصوص من عوارض الصور العقلية لكن المفهوم الذي
 من شأنه عرض العموم لصورته العقلية متقدم على ما من شأنه ان يعرض لصورته العقلية لخصوص فلا يصح القول بالتناكس في الحقيقة
 ان الواجب هو الوجود المتكامل تحت القائم بذاته المعرى عن القيود والحثيات يعني ان الواجب الذي هو مناط العاجبية ليس من الإضافات
 والنسب بل هو نفس وجوده والذي به الوجودية وهو عين ذاته فليس ههنا حثية زائدة فليس ههنا مية وجود حتى يقصور بينهما نسبة كيفية
 هو الواجب الذاتي وهو بذاته منشأ استلزام مفهوم الوجود والواجب ومصدق كماله وليست حثية الوجود ولا حثية الواجب مغايرة لذاته
 تعالى فوجه التحقيق عينه كما ان وجوده التحقيق لك والحاصل ان الواجب الذي هو مناط العاجبية ليس من الإضافات والنسب بل هو
 نفس ذاته فليس ههنا مية وجود حتى يقصور بينهما نسبة كيفية هو الواجب واما ما هو من الإضافات فهو كيفية للنسبة بين الذات
 والوجود المطلق الذي هو غير كسب المفهوم دون المصدق وهذا الوجود ليس مناطا للعاجبية التحقيق ما قال بعض الاكابر من ان الواجب
 جهة للقضية لا ملاحظة بالتبع وليس في الواجب امر موجود يكون هو الواجب وانما يمكن به عن نفس الذات التي هي وجود بحيث موجود بنفسه
 فكما يضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى جعل الوجود محمولا لا كالمضطر الى جعل الواجب جهة للعقد فان اريد بالواجب جهة القضية فهو لا
 الا مغايرة مفهوم الوجود والمجمل محمول في القضية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصدق وان اريد الواجب الذي هو في المصدق فهو
 نفس الذات وليس اضافة وان اريد معناه المصدري المتعلق استقلاله لا هو تلك الجهة المتخولة بل ما يستقل وهذا لا يستدعي زيادة الوجود
 في المصدق قال الشيخ الرئيس في التعليقات الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها اعلم ان الوجود ان كان عبارة عن الحكاية الذهنية
 عن نفس الماهية كما هو الحق فليس الوجود عارضا للماهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم لئلا من العوارض النفس الامرية وان كان عبارة
 عن امر لا يد على الماهية عارض امانى نفس الامر فمن لوازم الماهية قطعاً سواء قبل اللوازم ليست مطلوبة للماهية ولا يقال انما مطلوبة لها اذ كونها
 علة للوازم لا لا يستلزم تقدم وجود الماهية عليها فعدم الوجود من اللوازم على تقدير كونه صفة زائدة عارضة للماهية ليس من قبيل المسامحة كما ان

بان الاتصاف بالوجود المطلق من ضمن الاتصاف بالوجود الخاص والوجود في ذاته فالجسم اذا تصف بقدر من البياض كان تصفاً مطلقاً والحيوان
في ضمنه مطلقاً لان ذات الجباري على هذا التقدير يكون تصفاً بالوجود المطلق فتصفاً بالملك اتصاف بالوجود الخاص بل بالاتصاف هناك اذ
عينه فان كسبب بان الوجود الخاص عين ذاته بالوجود وانما وجوده بالوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص هو وجود بالوجود المطلق
فلا يلزم كونه موجوداً بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجوداً بالوجود المطلق ولا يخفى فيه فلتخرج كون الواجب ذاتية وجوده خارج
المرتبة عايناً للعلم ان تلك المرتبة ذات وجود خاص مع وجودات موهومة ولو لم تنبأ بان كون ذات الجباري تعالى عين الوجود ووجودان يكون
الجباري تعالى في اعلى مراتب الوجود يتعرف ان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب ليس فهو الوجود المطلق وهو ذات تشخصه بنفسها
مصدق الوجود بنفسه فانه وجوده في نفس الذات فلا يلزم التقدير في الوجود وتيقنا صلا نعم الوجود والمطلق ينتزع عن نفسه ذاته ولا يلزم منه كونه
موجوداً بذاته قال الحق العرفاني في الحاشية القدسية ان ذات الواجب موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاته بحيث لا يمكن العقل
تجليه الى شيء بوجوده بل هو وجود كسبب باقتداره وجوده كسبب باعتبار آخر بخلاف غيره من الوجودات كما لا يمكن تجليها الى شيء تشخصه بوجوده
بذاته تشخصه في غيبه هناك لا هوية بسيطة هي صفاتي الاعتباري نسب مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب قوله بل يصح ايضاً ان
الطبيعة النوعية لا يجوز ان يكون لها زعمها مختلفة بل يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فادور عليه بان الاسلام لا يصح على كل فرد من الطبيعة النوعية
ما يصح على الفرد الآخر كيف واخرق والالتزام مثلاً يصح على بعض الاجسام دون بعض واجاب عنه الحاشي بقوله اي يصح على فرد بالنظر الى الطبيعة
ما يصح على الآخر بالنظر اليها يعني ان الطبيعة كل فرد لا ياتي عن الحكم الثابت للفرد الآخر من حيث نفس طبيعته فلو كانت الطبيعة تبتدئ
على فرد منها وان كان خصوصية الفردية تامة فادور عليها بان لا يريد ان يصح على كل فرد ما يصح على الطبيعة بمعنى ان طبيعة كل فرد باهية لا ياتي
عنه مسلم فانه لو اثبت الطبيعة عن الحكم نفسه لما صح على فرد منها لكن لا يلزم منه جواز تلك الاحكام على فرد نظر الى خصوصية فالطبيعة وان لم تكن
بذاته عنها لكن يجوز منع الشخصية عنها كيف والطبيعة الانسانية مثلاً لا ياتي عن اشخص المعين كاشخصه ويثلاً وذاك كل فرد منها لا ياتي عنه نظراً
الى تلك الطبيعة ومع ذلك ياباه نظر الى شخصيته وعدمه لا بالنظر الى الطبيعة لا شيئاً فان وجود الواجب مثلاً يصح عليه نظر الى الطبيعة
الوجود وان يكون زائداً بمعنى ان طبيعته لا ياتي عن الزائدة واللام يمكن زائداً في الكمالات ولا يلزم منه جواز الزيادة على الواجب بان يجوز ان يكون نظراً
الى تلك الاعتبار الزيادة متشعبة في المعنوية واجبة وان اريد ان كل فرد من الطبيعة نظر الى فردية يجوز عليه تلك الاحكام ثم لا يجوز نظر الى
نفس الطبيعة لا في شيء شائهم ان تلك جاز الحكم على نفس الطبيعة مع من ان يكون في ضمن كل فرد في ضمن بعض الافراد الاخر سوى الفرد
الذي كسبب في اثبات جعل الحكم عليه فتعالج المخرج من حيث انه لازم وان كان لا يضره هذا الايراد لكن ان غيره الوجه الاول والثاني فان هذه
القدرة واحدة في الجملة على سبيل الالتزام كناية عليه الحاشي والاولى بالصحة الاسكان العام فالصحيح بالنظر الى الطبيعة عام مطلقاً ما يلزم بالنظر اليها
من ضرورة ان كل فرد من الافراد النظر الى الطبيعة في جميعه بالنظر الى الخاص كالمصالح الفرد بالنظر الى الطبيعة يصح ان يقال انه لازم لها بما يحسب الجليل
لنظر الى النظر الى الفردين في حكمه قال بل ينبغي ان كسبب في الوجود والخصوص باعتبارين يعني ان بينهما عموم وخصوصاً من وجبه لان الصحيح
من حيث هو صحيح لازم يعني ان فرداً صحيحاً من حيث هو صحيح من الواجب وهذا هو اجماع ولا يفتقر الصحيح من اللازم في الغرض المتعارف

في كل واحد من هذه الاشياء قد عين في الوجود من احدى طرفيها من حيثية الذنوبة فان كان من حيثية الحق عليه من حيث انه صحيح
 وما كان قاطن ان يتصل بمثل الشايع كان الوجه الرابع فقط الذي لا يصدق له الاصل في هذه المقدمات كما اذا اخذت في هذا الوجه كما هي مأخوذة
 في الوجه الاول والثاني فيكون الوجه الرابع الا ما كان الوجهان السابقان فيهما الا في الاصلين بايجاب عنه بقوله تعالى ان من وجه المقدم
 مأخوذة في الوجه الاول والثاني لكن لا على سبيل الازم بل لما اخذت من حيثية انما صادقت في نفس الامر والمقدمة الواحدة يمكن ان يكون
 باعتبارين فان اخذت باعتبار انما سبيلية كان الدليل يشتمل عليها جديدا وان اخذت باعتبار انما صادقت في نفس الامر كان الدليل
 يشتمل عليها بما يوافق له الشبهة لا يذهب عليك ان ههنا مقامين الاول اثبات وجود وجه الوجود الخارجي ان كان المراد بالوجود
 الخارجي الخارج من الشايع ونحوهما مطلقا فيشتمل الوجود في الازدبان العاليه فيكون الوجود في الازدبان العاليه ايضا موحدا في معنى
 وان كان المراد به ما يكون خارجا عن متناظر كما هو المشهور فيكون الوجود في الازدبان العاليه موجودا خارجا وغير الوجود الخارجي ع
 من ان يكون الامر العينية او غير ان فيشتمل الاشباع والامور الاعتبارية والثاني انه لا بد في العلم بالاشياء العينية عن اي من الطرفين
 الغير الحاضرة كما هي لا بد في العلم بالاشياء الغير الحاضرة عند انفسنا سواء كانت حاضرة عند المحسوس ام لا من حصولها في الذهن غير حصولها
 في الخارج سواء كانت تلك الاشياء موجودة في الخارج اولاد القول بالوجود الذي للمفروقات الاعتبارية ودون الاعيان الخارجية كما
 اختاره البعض والاعتقاد بحصول الاشياء باشباعها لا بانفسها كما نقل من قوم في طرف الاثبات على الاول يعني في طرف اثبات نفس
 الوجه والذمى سواء كان الشيء العيني اولاد في طرف النفي اي في الوجود والذمى على الثاني لانه ليس وجودا ههنا في الامر العيني بل وجودا
 لشيء آخر قال بعض الاكابر في هذه المسئلة عجب فان العالمين بالشيء والمثال لا يقولون بان قيامه قيام كلي من دون ان يترتب عليه
 الاتار بل قيامه قيام خارجي عند القائل به مثل قيام القدرة والشجاعة واشياءها فانما هي موجودة خارجي والقائل في طرف النفي في كلا
 المقامين وانما تعلم ان هذا غاية ما قيل ان ليس الشيء عند العالمين به الا القيام بالذهن وهو العلم والعلوم بالذات انما هو ذو الشيء المقتضى
 اليه بالذات ولو قيل ان الشيء من حيث هو موجود معلوم ومن حيث القيام بالذهن علم فلا ريب ان الشيء موجود ذهني باعتبار كما انه موجود خارجي
 باعتبار آخر فالقائل بالشيء ليس في طرف النفي في كلا المقامين في طرف الاثبات في المقام الاول او في طرف النفي في المقام الثاني مثلا
 والاشايع المحقق لما راي ان اوله الميت والثاني منطبقه على الثاني كما سطلع عليه اختاره في تحرير عمل النزاع حاصل ما ذكره الاشاعره في تحريره
 عمل النزاع ان الاشياء وجودا بحيث يترتب عليها آثار تخصها بهاد هو الوجود الخارجي العيني ليس بالاصلي ولما وجد آخره لا يترتب آثارا
 عليه هو الوجود الذي للمقابلة الظلي فانما يشتملها وجودا صلي يترتب عليها الاخرى والاشايع وجودا ظلي لا يترتب عليه فذهب الحكماء
 على طرف الاثبات وعلية المتكلمين الى طرف النفي وح لا عسر في تحرير عمل النزاع كما نل لكن هذا الثاني على راي من ذهب الى حصول الاشياء
 بانفسها في الذهن والاعلى فيذهب من يرى حصول الاشباع فليس الاشياء وجودا آخر سوى الوجود الخارجي فباخرى ان يقال الوجود وتساوي
 في وجوده خارجي ومطلوب منه وجود ذهني بخلاف الوجود الخارجي فتحرر عمل النزاع على هذا النحو صحيح على كلا المذهبين ومطابق على كل
 الطرفين في ان الاشياء قد يكون وجودها اكل الطهي في الخارج فلا وجود في الذهن لما هو موجود في الخارج مع ان الظاهر من كلامه ان الوجود والعدم

الوجه والذمى
 في الخارج

خارجا ولا يكون لك فهو موجود ذهني فلا يرد انقراض بالوجود الذهني فانها لا تصف بالصفات الانضمامية ولا يكون فاعلا لشيء وادور عليه ما على غير
 يكون المستقيم في الوجود الخارجي احد الامرين اما ترتيب الاوصاف الانضمامية او كونه فاعلا لآثارها وظاهرا لكن لا يكون فاعلا لآثارها فلا بد من
 ان كل موجود ممكن في الخارج له صفات منفصلة وهو في حيز المنع وما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني للميتة من حيث هي هي والعوارض
 الذهنية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغير امن العقولات الثانية مرتبة عليه للميتة من حيث انها مع العوارض الذهنية اي من حيث
 انها معروضة للعوارض الذهنية لا لمجموع المركب من المعروض والعارض والميتة لا تكون مصدرا لآثارها بالا اعتبار الثاني والاطلاق في الاقبا
 الاول واستدل على عدم كون الميتة من حيث العوارض الذهنية معروض الوجود الذهني بقوله كيف وجودها هي وجود للميتة بهذه الحقيقة
 اي بحقيقة الاكتشاف بالعوارض الذهنية وجود خارجي فان وجودها من قبيل وجود الشيء لغيره فيكون الوجود متصفا بها واتصاف الوجود
 بها اتصاف انضمامي بخلاف وجودها بالحقيقة الاولى فانها بتلك الحقيقة موجودة ذهنية والذهن ليس متصفا بها بل هي موجودة في نفسها
 ولما كان الوجود في الخارج فالميتة الماخوذة مع هذه الحقيقة ايضا تكون موجودة في الخارج لان الاتصاف الانضمامي يستلزم وجود
 الحاشيتين في الخارج ولا ينبغي على المتفطن ان يذكركه الحاشية بنى على جواز كون وجود الشيء ناعليا بحسب الخصوصية ووجوده في نفسه بحسب
 الطبيعة المرسله وسينكشف جلية الحال فيما سيأتي من المقال ان شاء الله تعالى فتأمل وادور في هذا المقام بان الحاشية قد ذهب الى ان الموجود
 الذهني هي الطبيعية من حيث هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وفي مرتبة الطبيعة من حيث هي هي لا يكون الوجود عارضا بل عدم
 ايضا فلا معنى لعروض الوجود الذهني للميتة من حيث هي هي واجيب بان الموجود الذهني هو الامر الحاصل في الوجود مع قطع النظر عن القيام
 بالذهن فالحصول معنى عارض له في الوجود وهو عبارة عن وجود الطبيعة في الوجود مع قطع النظر عن انقراض الوجود والقيام بالذهن
 وبالجملة ان الامر القائم بالذهن لا اعتبار ان اعتبار كونه قائما وتخصا به وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي يترتب عليه آثارا خارجية واعتبارا
 موجودا في الوجود بوجود الطبيعة مع قطع النظر عن قيامها بالذهن وهو الموجود الذهني فالوجود الذهني عارض للطبيعة من حيث هي لان العوارض
 الذهنية تترتب عليها لان تكون ماخوذة في جانب المعروض قوله فلما عرفت آه يعني اذا ثبت ان الاشياء وجودا بحيث تترتب عليها آثار
 مختصة بها وهذا ضروري ووجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار وهذا الوجه ليس به يميل بل ما وقع فيه مانع العقل لا يتحقق ان القول بان تحرر
 محل النزاع عسيرة لا عسيرة بل وجب الاشكال على هذا القائل انه لا يرى ظاهرا له المقتضى منطبقا على الخلاف الاول وادله الثاني منطبقا على القول
 الثاني وذلك لان ادلة المقتضى للوجود الذهني لا تثبت الا بوجوده غير الوجود الخارجي لانها تمل على وجوده وصوره الاشياء في الوجود وادله
 الثاني انما تنفي حصول الاشياء الغائبة عنا بحصول نفسها يعني حصول الهويات الخارجية او وجب الاشكال على هذا القائل انه اخذ الوجود الذ
 الهني وقع فيه النزاع بمعنى حصول الشيء في الوجود اي قيامه به فزعم انه يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس لصف الاوصاف
 الذهنية الغير القائمة بها فلم يكن ما ذكرني تحريرا محل النزاع اثباتا للوجود الذهني المتميز عن الوجود الخارجي حتى يتبين محل النزاع ولم يتفطن ان
 الوجود الذهني عبارة عن وجود الشيء بحيث لا يترتب عليها آثارا خارجية والوجود الذهني بهذا المعنى لا يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة
 بالنفس فلان وجودها يصير واعلم انه قال شارح الصوائف تحريرا محل النزاع عسيرة لان نزاعهم ان كان في حصول شيء خارجي اجيبه ان

فذلك محال لما ينبغي ان يذهب اليها احد وان كان في حصول صورته ذلك انكار لما ضروري اذ كل احد يدرك من نفسه انه يحصل في ذهنه صورة الاشياء
 وانكاره لا يثبت بحال باقل وان كان ذلك في حصول صورة مطابقة للعلوم فله وجه اذ يجوز ان يقع فيه اشك لما قل لكن للاختلاف ان كل احد يتصور
 الاشياء ويعلم يقينا ان تلك الاشياء بحيث لو كانت في الخارج كانت هي باعينا لها وفي ان الحاصل في ذهنه لو كان قطعا لا يشك في ذلك فلو كانت تلك الاشياء
 القائمة بحصول الاشياء بانفسها في الذين قد عرفت بدايته باطل قطعا فليس مما لا يقبل الزرع وان كان الحاصل اشياء الاشياء وانما تلك الاشياء
 العقل بان كل احد يعلم يقينا انه والحق ان ثبوت هذا النوع من الوجود ضروري لا يحتاج الى مؤنة البيان فضلا من مؤنة البرهان فانما اذا نزع
 حيلنا عن صور الاشياء مرتبة في اذهاننا والمكر كما يقتضي عقله ونعم ما قل الاوستا في العلمات اني قد بعد ادعى بدايته هذا النوع من الوجود
 واما ما استشكل من عدمها وما يتقنها انفسهم فليس يتصور ان يشاء الاطلاق لامن الوجود في الاعيان كالكلية والجزئية والفوقية والتمتية
 وسائر النسب والاضافات ثم بالعلم لا يتفكرون في حركاتهم الارادية فانهم يكادون يتصورون لها غايات قبل وجود تلك الغايات لو كانوا
 يعقلون وايضا فلا يرون ان الصورة اذا ظهرت بالبال استلزام الفهم يقابل هذا الاصول صورة المحمودة في الذين ثم الحجة الدالة على الوجود
 الذي كثرة منها قوله الاول اننا تصور آدوين اننا تصور الوجود في الخارج يعني للمعروف الخارج وكلمة عليه احكاما ايجابية صادقة وشبهت في
 الشئ فرجع ثبوت مثبت وليس للمعروف ثبوت في الاعيان فمعنى الاذان ولما كان هذا الدليل بحسب ادى الراي مخصوصا بالمعروف ثم
 قال تمت اننا تصور ايضا الوجود في الخارج وكلمة عليه احكاما ثبوتية صادقة لامن حيث انه موجود خارجي كلوازم الميتة اذا دخل فيها مخصوص الوجود
 الخارجي فيصدق به الا احكام عند عدم الموضوع في الخارج ايضا فلا بد ان يكون له محذور من الوجود والايام من انتفاء وجوده الخارجي انتفاء
 التصور وكلمة مع ان الامر ليس لك فلا يرد ان اللازم من هذا الدليل انها ثبوت الوجود والذهني ما ليس لها وجود في الخارج والذهني اعم
 اذا كان تصور بعض الاشياء بحصول صورته في الذين كان تصور جميع الاشياء لك لعدم التافات في نحو العلم بالاشياء العاطية عنك كما يشهد
 به الضرورة ولو قيل مقصود المورد عدم كفاية ما لم يذكر في المتن الاثبات المدعى لاعداد كفايته مع ضم التهمة والمطابقة لانه كان الايراد كماله
 وايضا يرد عليه ما اذا اجبنا ان تصور الاشياء للمعروف بحصول الصورة وانما لم منه وجودها نحو آخر غير هذا النوع
 المعلوم واما ان تصور اذ او لا ما بهنا لا نحو فلا يرد باليتنباهن هذا الوجود الذي ذكره للمعروف آخر الاثبات الوجود والذهني وهو انما نقل ما هو
 لا وجود لها في الخارج ولا بدني فمعنى من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعدم المحض محال بالضرورة فلا بد من القول
 من ثبوت وان ليس للامور التي تعلق بها ثبوت في الخارج فمعنى الذين ههنا كلام من وجه الاول ان المراد بحسب استعدادها يقتضيه
 صور او اعمضا معنيتين في تلك الصور والمرد من حيث انها استعداد تعلق مع ان الصور معدومة معين الاستعداد ولا امتناع اجتماع
 المستغنى المستعد واجيب بان المحال هو خصوص التعلق بين العاقل والمعدم المحض لالتمس التعلق بين الوجود والمعدم المحض فذلك
 لان التعلق بين العاقل والمعدم المحض يقتضي اكتشافه وتميزه عما عداه ولا تميز للمعدم المحض فتأمل الثاني انه لا يلزم من تحقق المعقول
 في الاذان الساقطة لم لا يجوز ان يتحقق في الاذان العالي على الاجرام العلوية وفيه ان الضرورة شاهدة بان المعلوم للبدان كبرن تميزا ونحو
 وجود احد العالم بها فربما في شئ آخر لا يكفي في ان تعلق احداهما عليه الدليل لا بد لك من ان تحقيق في ذهنه والقول بانا عالمون

بالصور المتعاقبة فلا بد ان العاقلية او النفس العقلية مسقطه عن هذه الثباتات المتعاقبة مثل شريك الباري وغيره متميزة عن هذا العقل مع
انه لا وجود لها دونها وخارجا عنها مستقلة لذاتها والنجاب ان شريك الباري يدعى كمالها مغفريات متميزة في الذهن والامصاص وليقنا فلا يخطئ
لها من الوجود وكما ان الاضداد لا من التميز فهي ليست متميزة ولا مقصورة ولا موجودة معها حواشيها كمثل اعتبارية موجودة في الاذهان متميزة عند اولها
عليها بالاستحالة الرابع ان الحكم على الجزئي المدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صا وقاشل انه معلوم لثباته وليس في الخارج في الذهن فيلزم ان يحكم
الجزئي الخارجي وصورة الذهنية شخصا واحدا وليس لك ضرورة انها شخصان بخلاف الامر ان يكونا من نوع واحد والاشكال ان وجود شخص
من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص آخر واجاب عنه المصدر المعاصر للحق المدواني بالكمال ان اردتم بقولكم ان الحكم على الجزئي
الخارجي بعد عدمه انما يحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك بطا للعلوم بالذات هو الصورة وان اردتم ان الحكم على الصورة الذهنية بوجهية
الذات الحكم بعد عدمه ممنوع اذ ذلك فرع وجوده واذا ليس فليس وان اردتم ان الحكم على الصورة الذهنية بوجه لا يقتضي اليه او بوجهية
اليحال وجوده منسلكا لكن لا يلزم من ذلك وجوده حتى يكون الصورة والعين موجودا واحدا وفيه ان ثبتي الوجود والذهني قائلون حير بوجود
الجزئيات في الذهن سواء كان حين وجودها او حال عدمها حاصل الشبهة ان لو ثبتت لشي واحد وجوده وان ذهني وخارجي كما هو عند هبهم نكاش
الصورة الذهنية والعين الخارجي واحدا بالعدم وهو باطل ولا تخصيص للشبهة بالجزئي بعد عدمه ما قبل وجوده فان الحد والمذكور وهو لا يتواءم
الصورة والعين بالعدم ويجري في الجزئي حال وجوده في الخارج ايضا من غير فرق والنجاب الذي ذكره عن شبهته انما وقع جريان الدليل
في الجزئي بعد عدمه عن الخارج فقول اذ تخيلنا زيدا هو لوجوده في الخارج فلا محالة يكون الوجود في الذهن هو شخص المعجود في الخارج
على ما هو عند هبهم وعلى ما هو مقتضى البرهان ايضا فاذا انعدم زيد عن الخارج فان بقي موجودا في الذهن فقد تم النقص وان فرض جوابه وان
عن الذهن كان انعدام الشيء عن الخارج مستلزما لانعدامه عن الذهن وهو لطيفا بهتة كذا قال المحقق الدواني ثم اجاب بان الهوية الزيدية
موجودة في الذهن ككثفة بعد ارض تحققها هناك فان اراد يكون الصورة والعين واحدا كون الهوية مع الوجود والذهني والعوارض الذهنية
واحد مع العين من حيث انه عين فذلك غير لازم للتقارب بينهما بالوجود والعوارض وان اراد يكون الهوية مع قطع النظر عن تلك
العوارض الذهنية تتوحد مع زيد من حيث انه موجود في الخارج فغير لازم ايضا لاعتبار الوجود الخارجي في احد الطرفين وعدم اعتباره في الطرف
الآخر وان اراد ان الهوية مع قطع النظر عن الوجودين ولو احقا واحدا بالعدم وهو كذا فان الهوية المذكورة هي التي عرضها كلا الوجودين
فالعروض واحد ولو اختلفت فلو ادور عليه بانتمنع ان يكون شخص الموجود في الخارج والصورة القائمة بالذهن واحدا بالعدم وان
قطع النظر عن العوارض والواقع وفيه انهم قائلون بحصول الهوية الشخصية في الذهن كما سبق في المقدمة ودليل الوجود الذهني لو تم لدل على
حصول الهوية الشخصية بما هي كذا في الذهن وغاية التخصيص اكل صاحب الاسفار ان شخص الذهني هو غير شخص الخارجي بالهوية والعدم
الا ان الصورة الذهنية هي صورة للملاحظة الخارجية فالما حصل بالذات من زيد مثلا في الذهن وان كانت الصورة الذهنية الان
الاتفات والتوحد من النفس عن حكمها بحول خارجي الى العين الخارجي وبرهان الوجود الذهني لا يستدعي الا ان يكون الحكم عليه صورة
في الذهن مطابقا للمعنى المفهوم والحق لا يستدعي الاتحاد بين الصورة والعين في الهوية العددية بل في الهوية والمعنى فالعلوم ان كان

امر اكليا حصلت ما بهيته نفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان كان امر شخصيا حصلت منه صورة عائلية في النوع مشابهة له في الصفات
 الشخصية تكون مرة الملاحظة ذلك الشخص فالمرأة والمرئي في الكلمات تتحدان بالذات مختلفان بالاعتبار في شخصيات مختلفان بالذات تتحدان
 بالاعتبار وانت تعلم انه اعتراف بان الجزئيات لا تحصل في الذهن بانفسها بل ما يحصل لاشياء واشياء حصلت ان القول بان الحاصل في الذهن
 من الكلمات ما بهياتها من الجزئيات اشياء حاصلة لما حكمه على انه من المعلوم بالضرورة اننا تصور زيدا وحكم عليه بخراصه ولو امره شخصيا بكونه
 الحاصل في الذهن هو زيد لا شخصا آخر فيكون الجزئي الخارج وصورته الذهنية شخصا حاصلا وليس كصورته انما شخصان غاية الامر ان يكونا
 من نوع واحد فظاهر ان وجود شخص من نوع الكيفي في صحة الحكم على شخص آخر من ذلك النوع وتحقيق المقام فاما ان يقال ان الموجود في الخارج
 اشخاص متشعبة بانفسها الكلي لا يوجد بوجود الكلي لمرئى متخرج عن الاشخاص كما هو مذهب الدارسين الكيفي وجود الكلي الطبيعي في الاعيان
 فظاهر ان يقال الاشياء الخارجية تحصل في الذهن بانفسها اذا شخص من حيث هو شخص متقبل ان يتعدد احواله ووجوده ويتكرر اصناف
 تشعبه واشياء الواحد بالحدود متقبل ان يكون لمرئى مشترك بين اشخاص كثيرة فعلى هذا التقدير اذا لا يمكن حصول الشخص الخارج في الذهن لاسبيل الى
 القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يحصل في الذهن الاشياء واشياءها واما ان يقال ان الكلي موجود في الخارج لغير جبر
 الاشخاص فاما ان يقال وجود الكلي في الخارج صفة زائدة عليه عارضة له في الخارج وقد سبق بطلانها وايقال وجودها صفة منتزعة مناشا
 اقوالها بانفسها الماهية او صفة منتزعة اليها لاسبيل الى الثاني اذا تضاعف صفة الى الماهية فرع وجودها فيلزم سبق الوجود على نفسه وهو محال
 فحين الاول وهو ان يكون الماهية نفسها مصداقا للوجود الخارجي فلو حصلت في الذهن فاما ان تنسلخ عن نفسها فلا تكون حاصلة وقد ذكر
 صحتها وتسلخ فكل من في الذهن مصداقا للوجود العيني فكل من باهي حاصلة في الذهن حاصلة في الخارج بهي واليهما شخص لا يمكن ان
 يكون صفة منتزعة الى الماهية بل هو امر منتزع عن نفس الماهية لاسبيل الى القول بان المجموع بالذات هي الماهية نفسها ففي نفسها مصداقا للشخص واما
 التقدير الثاني فمتقبل ان يحصل الماهية التي هي نفسها مصداقا للشخص في الذهن والافان فيخرج عن نفسها او تشخص تشخيص خارجي ودون
 مساوكلها محال فظهر انه لاسبيل الى القول بحصول الماهية في الذهن الا اذا قيل ان الماهية ليرض لها الشخص في الخارج فيحصل بعد نفس الشخص
 عتق في الذهن فاما في هذا المقام فانه من خلال اقدام الاعلام لا يقال الوجود الذهني هو وجود الشيء في نفسه وبهذا الوجه الذي ذكره اثبات
 الوجود والذهني يدل على ان هذه الامور وجودا سوى الوجود الخارجي سواء كان من قبيل وجود الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره ولا يدل
 على ان هذه الامور وجودا في نفسها في الذهن فلا ثبت الوجود والذهني بهذا الوجه لا نقول بهذا الاسباب باعتبارها كانتا وجودا في نفسها
 باعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كما كان وجودها بغيرها فيكون هذه الامور وجودا في باعتبار وجودها في نفسها وانت تعلم انه لا معنى لكون
 الصورة الذهنية مع قطع النظر عن كتمانها بالعوارض الذهنية موجودة بنفسها بمعنى كونها غير جالتي مل وان كان المراد به معنى آخر فلا يتأخر
 كونها موجودة بغيرها جميع العوارض موجودة في نفسها ومع ذلك هي موجودة لغيره فاما ان قلت يلزم على ذلك التقدير ان يكون
 ان يكون لهذه الامور وجودا في نفسها باعتبارها وجودا بغيرها باعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية ان يكون لشي واحد بالقياس الى
 الواحد وجودا وان احدهما في نفسه والاخر لغيره فقلت يجب ان يكون لشي واحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودا باعتبار ان احدهما كونه

عند ما وجدنا جاري في ترتيب الآثار لا كما قد يفهم قد يقال في العبد لفظا ومعنى ما بعده لفظا ظاهره وما بعده معنى قلنا معنى على ان يكون
 الاشئ وجودا في الذهن والجواب انهم كثيرا ما يطلقون الخارج على شئ في المعنى كما قالوا ان الكيفية الثابتة في الخارج بالنسبة الجزئية تسمى مادة
 والمادة اصل منها في الذهن جنة وقالوا ان العدد موجود في الملاعيان ووجوده في الاذهان وقد قال الشارح في حواشي شرح المظالم العلم قد وجد
 في الذهن بذواتها كما اذا علمت علما محصيا فان ذلك العلم ثلثة حاصل في الذهن وقد وجد له بطريقا بل بصور كما اذا تصورت علما بل
 ان تعلم ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول متاخر لوجوده في الوجه الثاني ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود والذهني الى
 الخارج وهذا التقدير ليس باذكري ان الاشئ في الذهن اعتبارا من اعتبار ذاته واعتبارها بقرانه بالعوارض الذهنية يظهر قولهم ان الكلي من حيث
 هو كلي موجود في الذهن مع ان يحصل فيه تشخص الشخص الذهني ويظهر بهذا السلطان الحاصل في الذهن من حيث القيام بالذهن تشخص
 الذهني وجيء من حيث ذاته من حيث هي كلي فكل واحد الحاصل في الذهن من قطع النظر عن العوارض الذهنية واعلم ان المشهور ان الكلي
 من حيث هو كلي موجود في الذهن فالكلية من العوارض التي لا تعرض للشئ في الذهن نقطه وفيه نظر اظنا ان الانسان الموجود في الذهن
 باعتبار وجوده في الذهن لا يصدق على كثيرين بمعنى اشتراكه في الانسانية الموجود في الذهن حال حال الانسان الموجود في الخارج
 فلما ان الموجود في الخارج امر تشخص يمنع حمله على كثيرين فكل الموجود في الذهن والحاصل ان الوجود اما عين تشخص او مستلزم له سواء كان خارجيا
 او ذهنيا فلما ان الموجود الخارجي لا يمكن ان يكون كليا كالموجود الذهني لا يمكن ان يكون كليا وايضا وجود الانسان مثلا في الذهن ليس شرط
 في كون الانسان كليا بل هو كلي سواء تصور اولادنا لفظا واما قال بعض المحققين من المتأخرين ان الكلية من لوازم المهيمنة لان ما هيمنة
 الانسان من حيث هي هي فتخرج عنها العقل انها يصدق على كثيرين بدون اشتراط بشئ نعم ان كان ثبوت الاشئ في الواقع وفاعلية
 المثبت لا مستلزما لكان ثبوت الكلية للانسان من حيث هي في الواقع اما فاعل الوجود باي نحو كان خارجيا او ذهنيا او مستلزما له وليس
 بخصوص احد ما دخل فيه نعم الانسان الموجود في الخارج من حيث هو كالكلي ليس الكلي بل يحتاج العقل في استخراج الكلية عنه الى ان يوجد من الوجود
 وج يكون الكلية من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم اذا العقل لم يعرف الانسان مثلا عن الوجود خارجيا كان او ذهنيا لم يتخرج عنه الصمد
 على كثيرين ولم يحكم عليه وانه مادام لا خطم الوجود وحكم عليه بانتاج حمله على كثيرين وبالحيلة الانسان الموجود في الخارج ان اعتبر من حيث الوجود
 يكون شخصا ولا يمكن تصافه الكلية وان اعتبر من حيث هو فليس تشخص وتصنف بالكلية وان كان تصافه في حال الوجود لا يشترط الوجود
 ان يكون الانسان كليا حال الوجود ومن ان يكون شخصا بشرط الوجود فثان بين كما ان الجسم يمكن ان يحصل في امكنة متعددة وان لم يكن
 ثابتا لا يشترط الوجود فانه بهذا الاشئ ولا يمكن ان يحصل في امكنة متعددة اصلا ولا في بعض ما ذكر ان العلم موجود خارجي ترتيب الآثار عليه والعلم
 موجود في احد ما اعتبر التشخص فيه فلا يترتب عليه الآثار فتأمل هذا وسياتيك فوق ذلك كلام ان شاء الله تعالى قوله باحكام آية
 انما يحكم على الوجود في الخارج باحكام شبيهة صادقة والحكم عليه باحكام شبيهة صادقة يستلزم ثبوت الاشئ في الخارج فثبت ثبوت الاشئ في
 له ثبوت في الخارج نفى الذهن واعلم ان الحكم يطبق بالاستشراك المصنوع على اربعة معان الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة في الایجاب
 ولما وقع في السلب والثالث التصديق على مذهب الحكماء والرابع القضية من حيث انها مستلزمة على الربط بين المعنيين والظاهر ان المراد

وذلك لانهم قالوا انما قيد الاحكام بالشبوتية لاختلاف محمول سالبية المحمول فعلم ان المراد بالحكم المحكوم به والافانظاهران يكون المراد به المعنى الرابع للحكم لان الاستدلال انما هو بالقضايا الاليجائية فارادة القضية من الحكم السبب باموالغرض وقيد الشبوتية يكون الخارج السالبة وحمل المثال والثالث وعلى الاول الاحاطة الى تعقيد الاحكام بالشبوتية والمراد بالاحكام على هذا التقدير الحكمات وظاهره الحاجة الى تعقيد الحكمات بالشبوتية كما اشترط اليان طبعية الاليجائية يستدعي وجود الموضوع ولا مدخل بخصومية المحمول في ذلك بل النظام ان المحمول لا يلزم ان يكون له وجود بل كفى فيه صحة اشتراعه عن الموضوع كيف لا يزم ثبوت المحمول ان كان في ظرف الاتصاف او في ظرف ما سوا كان ظرف الاتصاف اولاد الاول باطل قطعاً اذ في الاتصافات الخارجية مثل الاتصافات ونحوها يلزم ثبوت المحمول في الخارج لزم التسامى والثاني انهم باطل ضرورة ان الاتصاف زيد بالعمى في الخارج لا مدخل فيه لوجوده في ذهن عمرو مثلاً او في شتر اخر من الشاعرا سافاهم والعاليه بل على الثاني والثالث ايضا الحاجة الى التعقيد بالشبوتية لان الحكم بالمعنى الثاني ناعني وقرع النسبة اولاد وقوعها والمعنى الثالث اعني التصديق السلبين يستدعيان تميز الحكم عليه ضرورة ان طبعية الحكم باموالحكم قطع النظر عن خصوص كونه اني او سلبا يستدعي تصور الحكم عليه وتبرعهما عاده والمتميز بحسبان ان يكون له ثبوت في الجملة واذا ليس في الخارج فهو في الذهن فانهم قال بعض الاكابر قد ان كان مقصود المحشى ان الحكم والتصديق السلبين يستدعيان تصور الموضوع وتبرعه عند العقل فيلزم وجوده في العقل فنية انه لنم يستدعي التصديق والمتميز لكن لا يلزم منه الوجود والاذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بصحولة للمعلوم ولم ثبت بعد ان كان المقصود ان الحكم والتصديق السلبين يستدعيان التميز فيصدق على موضوعه انه متميز فانه قد قضيت موجبة فيلزم الوجود واذا ليس في الخارج ففي الذهن فنية ان ما بالحقيقة استدلال بالمعنى فتميز الحكم والتصديق السلبين في مقام الاستدلال بالايجاب اللازم لما تطويل المسافة فظهر تعقيد الشبوتية فانه قد جليلة قوله فلما اللازم او حاملة ان توكرم المعلوم المطلق لا يعلم ولا يخبره قضية سالبية مرجها الى انه ليس المعلوم المطلق ما يعلم ويخبر عنه والسالبة لا يقتضي صدقه وجود الموضوع بل قد يصدرق بانقائه بخلاف المحجة الصادقة فانه لا يقتضي وجود الموضوع فلا يرد الاعتراض وادور عليه محشى بقوله قد عرفت ان السالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة وذلك لانه اذا كان محمول سلبا عن موضوع كان سلبية ثباته فيصدق قضية موجبة والى على ثبوت ذلك السلب فكل سالبية بليطة يلزم ما موجبة فيصدق وجود الموضوع والحاصل ان موضوع السلب لو كان معدوما لم يكن معدوما مطلقا لانه ليس بتصور ولا بحكم عليه فلا بد ان يكون له تحقق واذا ليس في الخارج فهو في الذهن فنجيب ان يكون موضوع السالبة موجودا في الجملة مراحم ان صوته الحكم السلبى وصدقه لا يستدعي وجود الموضوع فانه يصح ويصدق عليه وان لم يوجد منه ما وارجاوا الحكم الاليجالى الى الصدق بدون تحققه فانه اذا جازا قال الشيخ في الشفا ما اما وجبنا ان يكون الموضوع في القضية الاليجائية المعدولة موجودا والان قولنا غير عادل يقتضى ذلك بل لان الاليجاب يقتضى ذلك في ان يصدق صدقه وان كان غير عادل يقع على الموجود والمعدوم ولا يقع الا على الموجود ونجيب ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك بيننا نظرا في غير انما من حيث هو غير ثابت بل يصح عليه الاليجاب بل انما يصح من حيث هو ثابت بخلاف سلب فاسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة والموجبة المعدولة ثم تحقق مفهوم السالبة لا يكون الوجود والموضوع في الذهن حال الحكم فان اشئ ما لم يتصور الحكم عليه شي فغاية ما يلزم وجود العنوان في الذهن بل لا اشكال الا يلزم وجوده فادله العنوان وهو غير لازم ولا يجب وجوده كسلب عن بل انما يجب وجوده المثبت انما على تقدير كون بنية القضية

سابقة ينفذ الاشكال قطعاً ان هذه القضية متقطع النظر عن وجهها الى السابقة صادقة كما يعلم بالضرورة العقلية شاهدة بان قولنا
المععدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه لو كانت متقطع النظر عن وجهها الى السابقة صادقة كان معناها ان شيئاً في الزمن ان في الخارج يصدق عليه
في الواقع انه مععدم مطلق وهو ليس بحلوم ولا يخبر عنه ذلك كاذب بالبساطة فوجب صدق نقيضه والتحقق ان امثال هذه القضايا سوابب والعدم
المطلق ليس من الوجودات الوجودية وكذا الانتفاء ليس الا تارة لعدم وضوئه وليس بمصداقاً لمتعلق الموضوع في الواقع بالضرورة بمعنى قولنا
المععدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه ليس المععدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بمعنى قولنا شريك الباري متعني ان ليس به موجود بالضرورة فهذا الحكم
وان كان ايجاباً بياني بادي النظر لكنه سلبى بالمحقيقة ولا لا يستدعي وجود الموضوع فالتعلق بقصورها هي المتعنيات وبجعلها آراء لتلك الحقائق
الباطلة وسلب عنها الوجود فخرج القضية المتعني شريك الباري متعني شريك الباري ان هذا العنوان لا معنونه له وقال بعض شراح السلم اننا نحكم في
امثال هذه القضايا بالايجاب ونجزم براهته بصدقها وان كانت ايجاباً باتساقها مع السلب كيف والانتفاء عبارة عن ضرورة عدم فلو لم
يصدق قولنا شريك الباري ضروري لعدم صدق سلبه سلباً بسيطاً من الضرورة انه ليس بضروري الوجود واليكون ممكناتاً لا يمكن ان
عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً والام خيصر الوادي في الثالث حصراً اعتقاداً ليس بشيء لان قولنا شريك الباري ضروري لعدم كذا
قطعاً لانه محتمل وهو يستدعي وجود الموضوع فيصدق قولنا شريك الباري ليس بضروري لعدم وليس بضروري الوجود ولا يلزم منه الا
لان الانتفاء ليس عبارة عن ضرورة سلباً بسيطاً بل بعبارة عن سلباً بسيطاً للضرورة اي قولنا شريك الباري ليس به موجود بالضرورة والامكان
عبارة عن سلب ضرورة النسبة الارباعية وسلب ضرورة النسبة السلبية والانتفاء ضرورة السلب على ان يكون الضرورة عال النسبة
السلبية فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري لعدم صدق سلبه ثبوت ضروري الوجود فان صدق السابقة لا يستدعي صدق الوجوبية ولا
الامكان من عدم ثبوت مفهوم ضروري لعدم ضروري الوجود وانما يلزم لان في ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود هو غير لازم
والحاصل ان ان الحكم على المتعني ضرورة عدم وتصديق الحكم الارباعي فهو كاذب الا لان عدمه ليس ضرورياً بل لان الربط الارباعي يستدعي وجود
الموضوع ولا يلزم الامكان كما عرفت والقول بعدم استدعاء هذه المعجيات وجود الموضوعات في غاية السقوط والسفاهة كما لا يخفى فتمهيدنا
كلام من وجوب الاول باننا نقصودنا مفهوم المحقق فذلك المفهوم الحاصل في العقل جزئياً قطعاً ويلزم من حمل المتعني عليه حكماً متعارفاً مع كونه من الموجودات
الواقعية والجواب بطلان ما يدعي حمل المتعني المطلق عليه حل الانواع على الاشخاص فذلك لا يتنافى بالامكان وان لم يدعي عليه حل الاوصاف الضرورية
الاشترائية غير مسلم تفصيله ان المتعني انما هو مصداق هذا المفهوم الذي هو وجوب من وجوبها ما به المفهوم فمفهوم الكمالات العامة ولا استقامة في وجود
فوقها ما استحق من هذه المفهوم الذي به المفهوم وجوب من وجوبه بمعنى قولنا شريك الباري متعني مثلاً ان مصداق هذا المفهوم محال وليس الغرض ان مفهومه
من التحليلات ضرورة ان هذا المفهوم من الكمالات الموجودة في الزمن ومن ثم قيل ان المواد من العوارض الاتشراعية لموصوفاتاً فالتعني المقابل
لواجب هو المصحح اثره الانتفاء عنه لا ما هو عينه فكذا الوجوب والامكان الخاص بل العام ايضاً الثاني لان المعدومات الاعيانية لكونها معدومات
في الخارج لا يصلح ان يحكم عليها باحكام حاجية وكذا الموجودات الذاتية لا تحتمل الاحكام الخارجية فلا حاجة الى كذب القضايا التي موضوعاتها متعني
في الاعيان وهو الاتشراعية احكاماً خارجية مثل قولنا زيد سيولد وان الجاهل الذي سيتكون يكون سلباً تقييداً لان الذين الحكمين ليسا ثابتين بصورتهم

وجز وجوده في الزمن على الزيد وجز معدومين مع اننا نخرج من صدق امثال هذه القضايا باعتبار ان الربط اللغوي لا يستدعي وجود الموضوع
واجاب عنه الامور العارضة الى قوله بان الاحكام المحكومة بها على الاشياء انما هي احكام لا يجب لها ان يكون ملكها بها عليه وثبتت هي
لوجوده في الخارج بل كفي لما جرد في الزمن ايضا لما يقال ان شئ موجود ومنها احكام عينية خارجية ثابتة لموضوعاتها بالفضل والمطلوب ان يكون متصلا
موجودة في الاعيان بالفعل وهي ثلثة انما الاول احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها من الماضي من الزمان والثاني احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها
في الحال والثالث احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها في المستقبل من الزمان فالطائفة الاولى تستدعي وجود موضوعاتها في الماضي
والثانية تستدعي وجود موضوعاتها في الحال والثالثة تستدعي وجود موضوعاتها في المستقبل ومنها احكام خارجية غير ثابتة لا يستدعي وجود
ملكها عليها الا على التقدير في مساوية للشرطيات ومنها احكام يجب لها ان يكون موضوعاتها موجودة في الزمن كالكلية ونحوها فالاحكام
الاول والثالث والرابع مما يحتملها المعدومات الخارجية والاثني باقسامها الثلثة فلا يحتملها المعدومات الخارجية بل لبدان يكون موضوعاتها موجودة
بالفضل في احد الازمنة الثلاثة فاذا حكمنا على زيدانه سهو له وعلى جرحه انعدم بانه كان صلبا ثقيلغا غائبا يجب وجوده زيدا فيما يستقبل والوجود والحر والافاعي
منه وثبوت المحكوم عليه وجوده من الوجوه ضروري في الزمن حين الحكم في جميع الامور وان لم يكن هذا المحكوم عليه شيئا فالاول ان يقال في الجواب
عن الاشكال المذكور في المتن انه كفي في كون شئ محكوم عليه ان يكون مفقوده موجودا في الزمن والوجود افرادا فليس بضروري فانية ما يلزم منها
على تقدير كون المعدوم المطلق محكوما عليه بعدم العلم والاختباء عنه انصاف احد القاضيين من مفهوم المعدوم المطلق بالآخر وهو الموجود او بالكلية
ولا استحالته فيما هي في انصاف شئ بغيره مواطاة بالعلم العرضي كما مر من ان يجوز صدق احد القاضيين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه جملة
بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي واللا مفقود مفهوم وفيه نظرا ما اولافلان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم الذي لا يتحقق له اصلا بالذات ولا بالعرض
ولا ريب ان المعدوم المطلق بهذا المعنى يحكم عليه بالاحكام السلبية والسالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة كما اقره المحشي ولو كان انبعاثا عرضي
فيترك المتناقض فان المعدوم من كل وجهين في الثابت بوجه وان كان عرضيا او امانا فلان المحكوم عليه هو المثبت عند الاستدلال كما ينظر قول
وانما الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام مثبتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت شئ لغيره في نفس الامر فرض ثبوت فانما يقول بلزوم وجود المحكوم
عليه لانه المثبت والا اعراض المذكور ليقول فان قلت لمصح آه يعني عليه فان لم يكن كفي في كون شئ محكوما عليه ان يكون مفقوده موجودا فلا ريب انه
لا يمكن ذلك المفقود محكوما عليه والالكان ثبنا لغيره فيلزم ان لا يكون ذلك المفقود المتصور معلوما ولا متغيرا عنه مع انه معلوم ومجرب عنه فالمحكوم عليه
ما يصدق عليه المعدوم المطلق فهو المثبت اذ حقيقة فلا بد ان يكون له وجود فيكون موجودا مع كونه معدوما مطاقا وانما ثبنا فلان الغرض الا كما برقه
ان الاشكال كان في تلك القضايا باننا تصدق محصورة فلا بد من وجود افراد موضوعات هذه القضايا باننا معدومات فكيف يفي بوجودها
الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح انصاف افراد الموضوع باينا في الانصاف بعنا انه والالزوم اتبع المتنافيين في امر ثالث وهذا مستحيل
والذي امرنا به هو ان انصاف مفهوم الموضوع بغيره بان يتحقق القضية طبعيا وحكمة قد انيت بحيث لا يسري الحكم الى الافراد او يقال في الجواب
عن الاشكال ان الحقل بغير الموجود معدوم مطلقا يعني العقل ان بغير هذا المفهوم الموجود في الزمن معدوم مطلقا بان يحمله من الملاحظة
مطلقا يحكم عليه بانه محكوم عليه موجودا بحسب الواقع ومعدوم بحسب الفرض حاصل ان مفهوم المعدوم المطلق موجود في الزمن ومحكوم عليه

بعدم العلم والاخبار عنه فالحكم على الموجود وصحة الحكم كونه عندنا لما هو معدوم بحسب الفرض فتبا اعتبار ثبوت ذلك المفهوم بعينه حكما عليه بعدم العلم
والاخبار عنه وباعتبار كونه معدوما مطلقا بحسب الفرض ثبت لعدم العلم والاخبار عنه ويروى عليه انه انما يتم لو كفى لصدق الوجبة صدق العنوان
بحسب الفرض مع انه لا يكفي لصدقه صدقه بحسب الفرض بل لابد من صدق العنوان بحسب نفس الامر سواء كان بالفعل او بالامكان وبالمجملة
الموجبة اذ افرضه العقل معدوما مطلقا وحكم عليه ان الحكم كاذبا قطعاً وان قيل للمراو بالفرض التقدير الذي يكون في مقدم الشكليات والحكم بالحكم
الاتصالي بمعنى انه لو صدق المفهوم على شئ انصف بعدم صحة الحكم وليس الحكم حكما حليا ايجابيا حتى يكون كاذبا يقال هذه القضية من قطع نظر
عن ارجاعها الى الشكلية صادقة قطعاً انه لا وجود للموضوع فعملها غير رتيبة لا يرفع الايراد بل هو تسليم له واجاب بعض المشايخ من المتأخرين بان
الحكم في المحصورة على العنوان اى الطبيعية المتصورة ولما كان كل تصور موجودا في الزمن فال موضوع في امثال هذه القضايا موجود في الزمن ولما
صحة الحكم بعدم المطلق او الاشياء فبا اعتبار موارده وتحققه فالعدم والاتصال ثابتا للطبيعة وذلك صادق بانتهاء الموارده ونفس الطبيعة المتحققة
في الزمن موجود ومعدومة مطلقا ايضا باعتبار بين الامتازة بين الموجودية والمعدومية فان الطبيعة حال كونها موجودة في الزمن ايصديق عليها
انها با اعتبار موارده وتحققها معدومة مطلقا وليست بموجودة فيها الجواب في غاية السخافة والسقوط اما اولها فان الثبوت له بالذات اما ان يكون ذلك
العنوان الثابت في الزمن فهو معطل لانه مفصل للنقض كما لا يخفى واما ان يكون موارده متحققا فهي بنفس ذاتها لما كانت باطالة لا تثبت لما شئ واما
ثانها فلان ثبوت شئ لشئ انما يلزم ثبوت المثبت له ولا يكفي ثبوت عنوان الثبوت لكما لا يخفى على من لماد في نعم واما ثالث فلان الحكم في المحصورة
وان كان على الطبيعية لكنه ليس الاعلى الطبيعية من حيث الانطباق على الافراد ولا يخفى ان عنوان امثال هذه القضايا ليس منطبقا على الافراد وليس لموجده
بهذا الاعتبار فتأمل جدا وباسي باذكر من كون الحاصل في الزمن موجودا في الواقع معدوما مطلقا بحسب الفرض يرفع الناقض ان حذر الشبهة
باعتبار عقد الحمل بان المعدوم المطلق لا يخرج عنه بالالاباب والاباسلب قد انجز عنه بعدم الاخبار فيكون منجز عنه وغير منجز عنه وجب الادفاع ان للعقل
ان يفرض الموجود معدوما مطلقا فهو منجز عنه باعتبار انه موجود في الواقع وغير منجز عنه باعتبار انه معدوم مطلق بالفرض واعلم انه قال الصدق لا يشترط
في حاشي الكليات الشفارة قول الشيخ المعدوم المطلق لا يخرج عنه بالالاباب منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه فثبت بها الجواب المطلق
المشورة وجوابه بعينه جوابها والقوم ذكر ادواج كثيرة في حلها لكن ليس شئ منها تاما ليس من جوع ونحن بفضل الله تعالى وجوه فكلنا ائتمنا
وحملنا الشبهة بالافرية عليه ولا مزية فيه ونخص جريانه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخرج عنه بالالاباب كلام موجب صدق لانه متناقض
بنفسه اذ لم يقع الخبر فيه من افراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارضة اذ لا افراد له خارجا ولا دونه لاعتدائه بطبيعة المعدوم المطلق كما في القضايا الطبيعية
او الاصلية له بل حكم فيه على عنوان امر باطل لذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحل على نفسه بالعمل الذاتي فهو من حيث
كونه موجودا واجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في هذا الموضوع من حيث مفهومه حيث
وقوع خبر عنه اعتبارا ان تناقضان في الصدق على شئ لكنها اجتماعية لوجوب افراد الموجود والمعدوم تناقضان في الصدق بشكلا واحدة
الموضوع واما اذ اراد بها المفهوم وبالاخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جائز ان يكون موضوعا للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق
وهو بعينه فرد للوجود المطلق للاختلاف الحليين وفي هذا الخبر وفي الحكم ايضا اعتبارا لان تناقضان ولكن اجتماعا لان من حيث الناقض فان صحة الحكم

بعد الحكم وصحة الاخبار بعد الاخبار انتهى لاجل ان الموضوع في هذه القضية عدم مطلق من مبرهينة فلو لم يوجد المطلق مما يقتل من ان لعدم
المطلق لا يوجد له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا يوجد له ولا ياتي في ذلك كون العنوان موجودا فكما ان موجودية الموضوع هنا بعينه في
عدم فكذا اثبتت الخبر عنه انما يكون بمعنى ثبوت الخبر عنه هذا الكلام كما قال الفاضل الخراساني لا يظهر له حصول ما اولاه فلان ما اول كل صديق
على ان الحكم في هذه القضية على المفهوم دون الافراد وهو موجود وعلى هذا الاكيد هذه القضية محصورة كما لا يخفى واما ثانيا فلان قوله ومن حيث انه
عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعد الاخبار ان كان المراد به ان نفي الاخبار لكونه عنوان افراد المعدوم المطلق فيصير الحكم على الافراد
قد نفي كون الحكم على الافراد ان كان المراد به ان الحكم على المفهوم وصحة الحكم بعدم الاخبار باعتبار الافراد فهذا جواب من الاجابة المشهورة مع انه قد
بأنه لا يسمن ولا يسمن من جوع وعلى هذا يكون سائر القدمات التي ذكرها في المنة واما ثالثا فلان قوله فلما ان موجودية الموضوع آه في غاية السقوط فان مفهوم
المعدوم لا ياتي من عروض الوجود اذ لا استحالته في عروض نقض نقض آخر بخلاف ثبوت الاخبار لعدم الاخبار لعدم فانه غير صحيح اذ يلزم من عروض
صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار شي واحد وهو محال كذا لا فاعض الا كبره واعلم ان في هذا المقام شبهة اخرى وتقريرا على ما قرر الفاضل الخراساني
في حاشي الحاشية القديمة انا فان فرضنا ان اصل المقصود زيدا مثلاً لا بالكونه ولا بوجهه من وجوهه الخاصة والعامة بان لم يعمل مقبولا من المفردات الشائعة
آله الملاحظة لصلها ثم تصور المعدوم المطلق او المجهول المطلق على نحو ما تصور الموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه بانتفاء حكمه عليه مثلاً فنقول لا شك
ان زيدا قبل هذا التصور كان مجهولاً مطلقاً في الواقع فحال هذا التصور ما باق على حاله الاولى في الواقع اولاه الاول بطبيعة ضرورة انه اذا كان مجهولاً مطلقاً
في الواقع يكون داخل تحت هذا العنوان فيصير ملحوظاً بلا خطئة اذ لا وجه لصيرورة الشيء ملحوظاً بلا خطئة عنوان الاكونه فوالله هذا العنوان في الواقع مع كون
العنوان ملحوظاً على ما لا يخل في القضايا المحصورة وكلها متحقق في هذا الفرض يخرج عن المجمولية المطلقة وعلى الثاني نقول ان خروج عن المجهول
المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب ملحوظية بلا خطئة العنوان المذكور ولا سبب له سواء ضرورة فيكون متأخر عنه وملحوظية بلا خطئة العنوان
المذكور انما يتوقف على كونه فرداً لا اذ لا يكون فرداً الشيء لا يصير بلا خطئة ذلك الشيء ملحوظاً كما ان زيدا لا يصير ملحوظاً بلا خطئة انفس مثلاً بل بلا خطئة انفسا
ونحوها يصدق هو عليه فخرج عنه انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشيء على نقيضه فيجتمع النقيضان ولعلك قد فطنت من تقرير الشبهة بهذا
المنطوق هذه الشبهة مما لا علاقة لها بمرتبة العقل البهولي كما يظن الاكثرون وقد اجابوا عن هذه الشبهة بوجه غير جوية ليس شيء منها قابلاً للتعلل ولذا
لا يمتنا كما اجدر والذي تقر عنه في حل هذه الشبهة هو ان زيدا مثلاً حين حصول مفهوم المجهول المطلق مجهول مطلق بمعنى انه يصدق عليه المجهول
المطلق حل الانواع على الاشخاص لكنه لا ياتي في العلوية نعم لو كان مفهوم المجهول المطلق محمولاً عليه حل الاوصاف العرضية لا انظرية كان صدقة عليه
منافياً للمعلومية فالمجهول المطلق المقابل للمعلوم هو بالبعيد انزع المجمولية المطلقة عنه لا هو عينه والحاصل انه لا يتباحث في ان يكون ماهو فرد لمفهوم
المجهول المطلق معلوماً انما الاشكال فحين يكون ماهو صدق المجهول المطلق معلوماً فان قيل المجهول المطلق لا بد وان يصدق على نفسه
فكيف يقال انه معلوم يقال لا يتباحث في ان يصدق شيء على نفسه محلاً ذاتياً ويصدق عليه نقيضه محلاً شائياً عارضياً كما ان الجزئي يصدق
على نفسه محلاً ذاتياً ويصدق عليه نقيضه محلاً شائياً عارضياً فتأمل فانه ساخ عنه قوله لكان النسب آه وذلك آه اي حل قول
افلا طر هنا على ان تصور المعلومات قامت بانفسها انما كان انصب من محله على شخص محسوس باق انما لي ابره

الاشتمال على الاشخاص المادية وعلى المنتمات كما تجتمع المفوضين والعديد من دون الاول فانه لا يشتمل الا المنتمات فخطا وفيه انه المصاديق
 للمنتمات فلا معنى لشمولها وحاشا اهم المنتمات من المنتمات وقيل في وجهه ان السببية ان الثاني اوصل في تقوية منع الامام الرضى من الاول باذ
 في الاول محو الجواز باننا نحتاج في كل طبعية نوعية بها شخص محو بالذات او بما يخرج جميع المفردات المتصورة وهذا محال ان كانا في تقوية المنع لكنه ليس مثل تقوية
 الثاني فانهم ولما كان نقال ان يقول انه لما كان محل قول افلاطون على كون صور المعلومات قائمة بانفسها انصب من محمل على بقا شخص محو بالذات او بما كان
 للشراح ان محل قول افلاطون الواقع في كلام المصطفى باهو الانصب اجاب عنه بقوله وكانه لم يحل عبارة المصطفى لان المصطفى قول افلاطون في بحث السببية
 على الاول محل عليه الشراح ههنا يطابق قوله في بحث السببية والحق ان قول افلاطون في بحث الوجود الذهني والعالم محمول على الثاني وفي بحث السببية محمول
 على الاول كما سياتي من ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث السببية الطبعية الالائية الابدائية المتمايزة عن الافراد وفي باب تفصيل العوالم عالم النشال المتوسط
 بين عالمي الغيب والشهادة وفي اثبات الصور النوعية الجواهر المحرقة المسماة بآباب الانواع وفي بحث العلم الصور العلمية القائمة بانفسها في كل قول
 واخر فذلك آحاد علم النشأين انما هذه القضية هي القضية الموجبة السالبة المحمول والباعث اهم على اختراع هذه القضية انه لا يصدق الاشياء والممكن
 بالامكان العلم على شئ في نفس الامر فاذا قيل كل الاشياء الممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فوجب ان لا يصدق لما اقتضاه الالهي
 وجود الموضوع فحينئذ كثر من قول عدمه كقول نقض المتساويين متساويين وانعكاس الوجبة الكلية كنفسها على النقيض كما هو مذهب اقلية ذلك
 اختراع هذه القضية وزعموا ان موجبها لا يستلزم وجود الموضوع وانما مساوية السالبة وقالوا في تفصيل معناها وفي الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان
 في السالبة تصور الطرفان يحكم سلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع ويحل في ذلك السلب على اي على الموضوع فمعنى السالبة في نفس
 قضية بطا وحاشي في معنى السالبة المحمول في حيث يستلزم است خفية لبطان ايجالي وبلي اعلم ان محقق الطوسي انكره القضية في نقد التنزيل وقال اذا خسر
 السلب عن الرب فوجب معنى العدول سواء كان انظما ليس مؤلفا فيستخرج غيره او فظنة الامر كما ينفرد لان جميع ذلك المؤلف ولكن يكون بمنزلة منفرد وكثير لان
 القضية لا يمكن ان يحل على مفرد محمول هو من يكون مناه كل شئ يقال عليه في على الوجه المقرر فذلك الشئ هو الشئ الذي يحكم عليه انه ليس بادللاب
 او باي عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى تسلب شيئا عن شئ فيصير المحمول وحده قضية مخرج عن ان يكون محمولا اما الموضوع
 في استعدا الوجود وعلى ما تقر ولرفع ذلك قالوا في الفرق بينها وبين المعدولة ان المحمول ههنا مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بقا لم ولا ينفرد منه
 كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيها اشارة الى حكم مقدر بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة
 مثلا زيدا بينا است ومعنى السالبة المحمول زيد فليت تابينا است ولا يخفى ان هذا الفرق لا يوجب ففعلا ولا يرجع الى طائل لان السلب من حيث انه لا يلائم
 ان يكون جزءا من المحمول يعني ان النسبة السالبة من حيث هي تلك لا تصلح لان تجعل محكوما عليها او بها الا واحدا ولا غير فان باه غير مستقر بالمفوضية
 لا يمكن ان يحل مستقلا باختلاف الملازمة فيكون المركب من المعنى الذي المستقل والمستقل غير مستقل فلا يصلح لان حكم عليه به وهذا معنى على زعمه ان المعنى المستقل
 لا يكون مستقلا باختلاف الملازمة فيه ما عرفت سابقا فذكر من ان المستبعد في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير اعتبار الامر غير انه في هذه القضية
 على تقدير ثبوته احد نوعي المعدولة يعني ان المعنى في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول باي وجه كان فالفرق بالاجمال هو تفصيل لا يجب كون
 الجمل ثوبا والخص سلبا لان ذلك تناقضات انما يكون في تحوي الملازمة لان نفس الشئ المحمول فلا يقتضي صدق احد ما حيث يكذب الآخر قال في هذا

وان لم يطل احد على اننا لا نسلم حدوده لا اعتبارا بغيره او فيها فلا استقامة في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية تبسيط حقيقة تساوي السالبة وتفاوتها
 والحدود المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكر من التفاوت بالاجمال تفصيل الوجود في ذلك ان تلك التفاوتات انما هي الملاحظة في نفس المعنى
 والاختصاصي صدق احد ما حيث يكذب الاخرى وانتبهوا مساواة السالبة وعدم اقتضاء وجود الموضوع بانه اذا صدق سلب ب عن ج صدق على ج
 انه منتف عن ب والاصدق نقضه اي ليس بمنتف عن ب فاما ان يصدق السالبة بصفه واذا صدق ان ج منتف عن ب يعني الموجبة السالبة المحمول
 صدق سلب ب عنه وهي السالبة البسيطة وانت اتم ان يقتضى الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي مجموع مع السالبة عند اقتضاء الموضوع
 فلا نسلم قوله ان يصدق السالبة كما ان السالبة المعدولة مجموع معا والاصل ان السالبة انما تافى صدق ان ج ليس ب صدق ان ج منتف عنه
 برهان الاول يصدق باقتضاء الموضوع القيم لكونها سالبة بسيطة بخلاف الثاني اذ لا يمكن صدق الا ب وجود الموضوع لكونها موجبة غالبة للبرهان
 الحكم فيها ثبتت النسبة السلبية فيصدق نقضها مع السالبة البسيطة عند اقتضاء الموضوع والحكم ان لم يصبية الربط الايجابي باهي كما يستدعي صدق
 وجود الموضوع ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا سواء كان المحمول وجوديا او معدليا من غير ان يكون تخصيصية المحمول فيفضل والمقدرة القائمة
 بثبوت الشيء لا يستدعي ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها شيئا من المفردات كيف لا وللعدم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصالا او جهة
 الربط السلبى لا يستدعي كما هو بين بينهما مساواة الابا اعتبارا حصول جميع المفردات في نفس الامر قال المحقق الرواني في الحاشية القديمة والحكم
 عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه قد دل البرهان على
 ان جميع المفردات موجودة في نفس الامر فافان مفهوم الاصح عليه حكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر وكما صدق ان
 صدق الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في نفس الامر وكذا العكس وليس ذلك مبني على ان تلك الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع كما توهمه بل على
 ان الوجود الذي تقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفردات تشارك في ذلك الوجود وادور عليه معا وجوده الاول انه لو كان
 جميع المفردات موجودة في نفس الامر لكان شريك البارى موجودا فيها والبارى تعالى من ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون
 لتفصيلين المجتبيين وجود في نفس الامر وهو بيبى الاستحالة واجاب عن المحقق الرواني بان هذا من شبهة المفهوم بما صدق عليه فان المتعجب لم يصدق
 عليه ان شريك البارى في نفس الامر تعالى عن ذلك ومفهوم شريك البارى بحسب وجوده في الوجود في نفس الامر الذي يخلو له تعالى فلا يلزم
 شريك له تعالى عن ذلك ولا المتعجب به ما يصدق عليه النقيضان المتجمعان لانها المفهوم بل وجود هذا المفهوم في الوجود في نفس الامر فانه من عاقل الثاني انه
 ان اراد وجود المفردات وجودا مفردا فافان مساواة مفهومه لغير مفهوم ضرورة ان افراد الاشياء وافراد المعدوم المطلق ونظائرهما الوجود والعدم الثالث ان
 العنوان وان اراد به وجودا مفردا فافان مساواة مفهومه لغير مفهوم ضرورة ان افراد الاشياء وافراد المعدوم المطلق ونظائرهما الوجود والعدم الثالث ان
 قوله اذ من مفهوم الاصح عليه حكم ايجابي صادق مما ان لم يصدق الحكم الفعلي وسلم ان افراد الحكم الممكن والضرر في الوجود لا يقتضيان وجود الموضوع واجاب
 عنها المحقق الرواني بان المطلوب وجود نفس المفردات عين ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحمل الايجابي عليه بمفهوم من المفردات مثل
 انه معلوم المدعى على وانه كما سواه معلوم ان الوجود كونه فافان مساواة مفهومه لغير مفهوم ضرورة ان افراد الاشياء وافراد المعدوم المطلق ونظائرهما الوجود والعدم الثالث ان
 ويوضح القضية للموجبة المساواة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يقتضي دليل وظاهر ان المفردات لو كان نفس المفهوم محكوما عليه على سبيل

والقضية الطبيعية كما ظهر من الاشياء المذكورة مستقلاً ذكره وقوله صادق الحكم الايجابي وجوده في العنوان انما هو في قضايها خصوصية على مطلق
 والقضايها انما هي القضايا الطبيعية وليس كغيرها من القضايا العقلية بل هي القضايا الطبيعية في نفس الامر ومن مفهوم الاصلية عندها في القضية
 موجبة صادقة فاذا سلم وجودها من حيث حصول المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها ولا يحتمل ان وجودها في القضايا لا يحد في القضايا فان
 الغرض اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورة في الملازمة الاصطلاح قواعد الحكم لا ينبغي فيكون انما هو في القضية انما هو
 وجوب وجودها في القضايا انما هو في الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة الطبيعية في الحاصل ان القصد هو انما هو في القضايا
 فوجودها في القضايا لا يحد في القضايا بل هو في القضايا فان قيل يصدر في القضية المذكورة حقيقة فيكون الحكم في القضايا على الافراد المقدرة
 الوجوب فيكون السالبة الخارجية لازمة للموجبة السالبة المحمولة الحقيقية يقال يمكن مساواة المعدولة الحقيقية مع السالبة ايضا فلا حاجة الى اعتبار
 هذه القضية وايضا صدق القضية المذكورة حقيقة في محل الخفاء فان الاعتبار في القضية الحقيقية عند عدم إمكان وجودها في الافراد ولولا ذلك لما صدق
 حقيقة كغيرها من القضايا في محلها لا سيما ان افراد الاشياء مثلاً متعنته وان قيل ان اعتبار إمكان وجود الموضوع ليس مانعاً في جميع القضايا وكيف يتصور
 في المثال شرك الباري متعنته يقال الغرض ان الموجبة السالبة المحمولة البتة مساوية للسالبة البتة واما سلم ان الموجبة السالبة المحمولة البتة غير متعنته
 مع السالبة البتة فيقدر ارتفاع المساواة بينهما وايضا قد يصدر سلب المحمول عن الموضوع باعتبار ارتفاعه ويكون ثبوت ذلك المحمول ضرورياً على تقدير وجوده
 كما اذا كان ذاتاً مثلاً يصدر بعض الانسان ليس بجمادى من انما هو في الموضوع ولا يصدر الموجبة السالبة المحمولة الحقيقية فان ثبتت المحمولة
 على تقدير وجوده ضروري فاقابل وايضا بين الموجبة السالبة المحمولة والسالبة مساواة باعتبار تعلق التصديق فان كانا من السالبة الموجبة والسالبة
 الاعتبارية في القضية وجود الموضوع في الذهن فكما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي تعقبت وجود الموضوع في الذهن وبالعكس فاقابل فيان اعتبار
 تعلق التصديق في القضية لا تصور وانما هو في تصور عنوان موضوعه فاذا كان الموضوع يحصل الصورة وجوب وجوده في العنوان في الذهن لا وجوده
 افرادها فلا يلزم صدق الموجبة السالبة المحمولة قوله وقد يقال المفهومية كغيرها من القضايا عبارة المتعنت وهو قوله من المفهومات ما هو كلاً على اثنين
 الموجبين للذين ذكرهما الشارح احدهما قوله وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية تصف بها الكلي فيكون موجوداً وليس في الخارج بل هو في الذهن وثانيها
 قوله وقد يقال ايضا الحقان الكلاسيكية كالانسان مثلاً وجوده بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازمان لان التبادلية هي من عبارة المصنف ان المفهوم
 تصنف بالكلاسيكية لان الكلي تصنف بالمفهومية كما في الوجه الاول ولان الحقان الكلاسيكية موجودة كما في الوجه الثاني فاما التبادلية من عبارة المصنف كون
 الكلاسيكية متعنتة بالمفهومية وكون الحقان الكلاسيكية موجودة كغيرها من القضايا عبارة المصنف على اثنين على حدتين ويمكن الجواب عما
 في الشارح على الوجه الثاني بقوله ويجوز عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقان انفساً موجودة غير متعنتة لم يفرد هذه الحقان موجودة في الخارج بالضرورة
 بان هذه الحقان موجودة على افرادها موجودة في الخارج وثابتاً لما ثبتت في الشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت في طرف الاقسام لكن يستلزم
 ثبوتها في الجهة كما يشهد بالضرورة قد عرفت فيما سبق ان ثبوت اثباتها يجب في طرف الاقسام سواء كان بنفسها او بغيرها وثبتت في طرف آخر
 من الشيء فاما المصنف في المحل يعني انه في الذهن او في الخارج واقبل ان الحقان من حيث هي كليات غير محمولة على الافراد فان الكلاسيكية ماضية للحق
 في مرتبة التجرد عن الشخصيات ومرتبة المحل تحت الملائش فقد عرفت ما في ذلك قوله لا للاثبات انه الفرق بين هذا المصنف والمصنف الذي يجزمه

الشأن بقوله قد يقال اولاً الوجود لا ينبغي لطلبت الحقيقة الموجبة الكلية انه بعد استمرالك في كون المراد بالحقيقة ما صدقت به على ان المراد من الحقيقة على الاول
 الحقيقة التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج اذ حاصل الوجه الاول انه لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الموجبة حقيقية على وجه يكون
 الحكم فيها على الافراد الذهنية كلية كانت اجزائية وعلى الثاني الحقيقة الكلية التي لا تكون بعض افراد موضوعها موجودة في الخارج اذ حاصله انه لولا الوجود
 الذهني لزم بطلان صدق الموجبة الكلية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية كالقضايا الهندسية والحسابية لان صدقها كلية يستلزم
 صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وهو لا يمكن على تقدير امتداد الوجود الذهني بولا الشك استماعا لان الى الوجه الاول وهو ان لنا موجبة صادقة يحكم
 فيها على ما ليس موجود في الخارج سواء كان من بعض افراد موضوعها وكلها وان كانا مفاهيم من بعض الوجود فلا يريد اننا منسرت الموجبة الحقيقية
 الكلية باحكم فيها على جميع الافراد الخارجية والذهنية لزم المصادرة وان منسرت باحكم فيها على جميع الافراد الخارجية كان راجعا الى الدليل الاول وان
 منسرت باحكم فيها على جميع الافراد في نفس الامر فيكون على ان جميع افرادها مضمومة في الخارجية عند نفي الوجود والذهني فلا يحتاج الى وجود آخر وما قال
 الفاضل من رايان في دفع لزوم المصادرة ان المراد بالذهنية ما عدا الخارجية فغيره انما يكفي في دفع لزوم المصادرة ما ذكره فان الوجود والذهني المتساوي
 فيه ليس الوجود وغير الوجود الخارجي كما صح به الشارح والحق ما قاله بعض الداعية ان المصادرة غير لازمة فان الدعوى ان الوجود والذهني متحقق
 في الواقع والمتخوذه في الدليل انما هي المقدمة القائمة ان الوجود في الذهن ان كان متفيا عن الواقع لطلبت القضايا الكلية على افراد عنوانات موضوعها
 خارجية وذهنية والتالي بطرانا الملازمة فلان ثبوت شئ شئ فرع ثبوت المثبت له او سترام له ولا يخفى في انه لم يوجد له شي غيرا أصلا وقد قرر
 بعض المحققين هذا الوجه في الحاشية القديمة بهذا الوجود الذهني لم يحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون اعتبارا فائدة اذ اعتبارا في
 القضية انما كان شورا لافراد الذهنية فاذا لم تكن شاملة لغير الافراد الخارجية لم يكن لاعتبارها فائدة أصلا فيرفع هذا القسم بالكلية كما انما لا يتحقق القضية
 يكون الحكم فيها على ما هو موضوعه بحسب ما نعلم نحن اننا من الوجود كالوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها فائدة قال في الحاشية الوجود والذهني وجودا وحقيقيا
 والوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا وليس قسما منه حقيقة ولا يمكن اعتبار قضية بسبب وجودا وحقيقيا من الوجود والذهني الشامل للوجود اللفظي وفيه نظر
 فان الوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا ضرورة ان زيد ليس موجودا في غطر زيد والجواب ان المقصود ان التبريح حيث يتناول التحقيق لا فائدة فيه
 وهو حاصل مع انه مناقشة في المثال ولا يخفى انه لا يمكن ضرب من الاقتناع او للتناوين للوجود والذهني ان يلزم ارجوع هذا القسم من القضية
 بحسب المصدق الى القضية الخارجية بان يكون مصدقا واحدا الحكم فيها انما هو على الافراد الخارجية لا انما على قسمين الاول ما يكون الحكم فيها على الاول
 الحقيقة في الخارج والثاني باحكم فيها على الافراد المقدرة في الخارج يسمى هذا القسم بالحقيقة كما انهم التزموا نفي القضية الذهنية بالكلية باعتبار انهم
 ولا باعتبار المصدق يعني انما لا تكون مقابلة الخارجية لا بحسب المفهوم ولا بحسب المصدق لا يقال يستلزم هذه القضية ونعلم بالضرورة انها متخا
 للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها لاننا نقول نعم ان يقولوا المعايير والاعية انما بحسب المفهوم لا بحسب المصدق كما في القضية
 والضرورة فان الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم لا بحسب المصدق لان الدوام لا يخلو عن الضرورة قوله ويرد عليه انه يعني انه يريد على الوجه
 بان تمثيل الموجبة الحقيقية بان لم يمتد مدوم غير صحيح لان مفهوم المدوم في قولنا المتع مدوم مفهوم سلبى غير متعقن لوجود الموضوع ولا ينبغي ان هذه
 مناقشة في المثال فلا يصح من المقصود قوله واجاب آه حاصل هذا الجواب ان الوجود في الذهن من حيث الحرارة والبرودة مثلا لكنه موجود بوجوده ظلي

شارح التجريد يعني العلامة القويحي عن أصل الاشكال بالفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به
 كحصول الشيء في الزمان والمكان فان حصول شيء في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالماضي فيه لكنه الحصول في المكان لا يوجب اتصاف المكان
 به بل لا يوجب اتصافه به هو قايمة به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعمى الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والاعتناء واشكالها ما هي حاصلة في الذهن
 لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وشرح شارح التجريد ان بهذا القدر
 ينفع الاشكال آخر قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فما انظم
 يقتضيان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل وجوبه اعمى مفهوم الحيوان اذ للوارد بالوجوب مهية فاوجدت في الخارج كانت لا في مفهوم
 وثانيها موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض فلي طريقة القائلين بالشيء والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شجبه قائم بالذهن فالعلم
 بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قايمة به ومثاله في الذهن وهو كل وجوبه معلوم والموجود في الخارج هو هذا الشيء القائم بالذهن نفس الموجود في
 الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل على هذا
 حصلت حقيقة جبروتية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم
 به ومعلوم فيلزم ان يكون شيء واحد علما ومعلوما وجوبا وعرضا واذا فرق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم
 به فالحاصل في الذهن معلوم وجوبه والقائم به علم وعرض مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فليقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا
 المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بنفسه شخصية وتخصصا بخصائص ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
 في الذهن وهو كل وجوبه معلوم بهذه عبارة في شرح التجريد وقال شارح التجريد في الحاشية المنهية لا يقال مدارد فاع الاشكال على ان ثبت هذه الكيفية
 النفسانية ولا دخل فيه للفرق بين القيام والحصول لانا نقول اذ لم يعرف بين القيام والحصول كان الاشكال الوارد وهذا الموجود في الخارج
 الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو باقيا غير منقطع اذ ليس هناك على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن
 وهذه الكيفية النفسانية التي هي ايضا حاصلة في الذهن وكلها موجودة في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو اذا فرق بين الحصول
 والقيام فنقول هذه الكيفية ليست حاصلة في الذهن حتى تكون موجودة في الذهن بل قائمة بالذهن وموجودة في الخارج واعتراض عليه شيء
 بوجوبه منها ما قال وانت تعلم ان حصول الشيء في الذهن عندهم نفس الحصول فيه وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان لا ترى انهم
 استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها حيث قالوا النفس تعقل البسيط الذي لا جزء له كالوحدة والنقطة فيجب ان لا تكون منقسمة
 اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيها ولو كان الحصول في الذهن من قبيل حصول شيء في الزمان والمكان لما تم هذا الاستدلال
 كما لا يخفى وفي ان العلامة القويحي قد اعترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن ليس عبارة عن الحصول فيه حتى يلزم من انقسام
 النفس انقسام ما هو حاصل فيها فاذا ذكر ليس حجة على العلامة القويحي نعم ما قال لا يصلح توجيه الكلام مع الانتم بما هم صرحوا ان الحصول في الذهن
 عبارة عن الحصول فيه فلا يندفع به الاشكال عن القوم فاعلم ومنها قوله وليس هناك امران متباينان ان الذات احدها معلوم وحاصل الذهن
 والاخر علم وقائم به قال في الحاشية فلا يرد ان هذا مخالف لقوله فيما قبل ان يجوز ان يكون الشيء الواحد متباين في الذهن باعتبارين احدهما

يكون وجوده بالوجود الخارجي والاخر كما يحدده وجوده وبالاعتبار الاول علمه وبالاعتبار الثاني معلوم حتى وجده عدم الوجود ان المنفى بهذا امر
 استغناء عن بالذات وما سبق انما هو اثبات الامور من المتغيرين بالاعتبار والاستدلال على انقضاء الاول من المتغيرين بالذات قوله
 لان الامر انما يتم بالذات من ان كان نفس العلوم يعود الاشكال فهو كذا قد بين حاراً وبارداً عن تصور الحرارة والبرودة وكون الشيء جوهراً
 عند حصول الحقيقة الجوهرية في الذهن وان كان غيره بالذات يترجم ان ذلك ان علمنا ان العلوم به الكسوف والشيء اذا حصل بنفسه
 والاحتاج الى ان يحصل بالغير وفيه ما اذا بعض الكاكمة انه يعني ان علم نفس العلوم الحاصل وهو عالم معين بعد دليل ولا يثبت
 في نفسه واذ لم يكن العلم نفس العلم فنتج ان الشيء اذا حصل بنفسه اكشف ثم نعلم ان الحصول المطلق غير كاف في الاكشاف بل لا بد
 من العلل فلا ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس اذ ان العلمانية القويحي الحاصل فلا يكون حصول الصورة علماء منها ما قال الحاشي
 في شيء ان العلمانية القويحي الحاصل في العلمانية القويحي كما يظهر بالتأمل ان القائم بالذات من شيء "علوم وشكلا والحاصل فيه عين للعلوم
 ونفسه فوجع بين المذهبين لان العلم بالذات من ان يكون صورة مطابقة للعلوم فاما ان يكون منافية لا اذ في نفسه
 والثاني بطور الناحية والاشكال في مرجع الى المستطاعة لثبوت في الحاصل في الذهن فالقائم بالذات من شيء المعلوم كما ان الحاصل في الذهن
 نفس حقيقة والحاشي ان يقال العلمانية القويحي ليس جميعاً بين المذهبين لانه يقول صريحاً ان العلم كيفية نفسانية متغيرة الحاصل في الذهن
 وتلك الكيفية النفسانية ليست شيئاً لان الشيء عبارة عما يوجد عن الشيء في الصورة وتلك الكيفية النفسانية غير مأخوذة عن ذي الصورة
 بل تلك الكيفية منافية للحقيقة الحاصلة في الذهن متعلقة بالعلق الفعل بما وقع عليه القول به ليس قولاً بالشيء والمثال فلا اعتراض
 عليه بان قوله يراجع بين المذهبين كما وقع عن الصدر المعاصر لمحقق الدواني وتبعه الحاشي ناش من قلة التمييز في كلامه نعم ما ذهب اليه
 من حصول الاشياء في الذهن من دون حوله ما فيه غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن الذهن محلاً للصورة العقلية الجوهرية بل يكون حصولها فيه
 على غير حصول الشيء في الزمان والمكان يجب ان لا يكون الذهن محلاً للصورة العقلية الجوهرية ايضا فلا فرق بين وجود الاعراض في الزمان
 وبين وجود الجوهر في الزمان ان يكون جزء الاعراض فيه على نحو وجودها في الموضوعات ووجود الجوهر فيه على نحو انما في الزمان والصورة العرضية فيها
 في الزمان فيلزم كون الصورة العرضية جواهر وليس باجيب من لزوم كون الصورة الجوهرية اعراضاً على ان الحرارة والبرودة والزوجية
 والفردية واعتقادها اعراض بل اريب فاذا حصلت في الذهن فاما ان يكون عين حصولها في الذهن قائمة بانفسها فلم يبق اعراض بل تصير
 جواهر تكون قائمة بالذهن مع وجود الاشكال فقال ثم لا اشكال في كون الشيء واحداً تاماً مع ما تحقق للغيرية الاعتبارية بينهما اعلم انهم قالوا ان الحاصل
 في الذهن من حيث انه قائم بالذات من كلف الاعراض الذهنية علم من حيث هو موجود قطع النظر عن الاكثاف بالعوارض الذهنية معلوم فاعترض
 الحاصلة في الذهن علم معلوم باعتبارين وهذا يخفف جداً والحاصل في الذهن بالاعتبار المعينة بحدود واحدة بالصورة لكن العقل يفسر من
 التحليل علمها الى الهيبة من حيث هي وليس هناك موجودان الهيبة من حيث هي هي الشخص الكلف بالعوارض الذهنية فلا يصح ان
 هو العلم معلوم محالاً انما متضايفان معدوق احد للتضايفين للبدان يكون مناهي للصدق المضاييف الاخر والتضاييف الاعتبارية بينهما
 انما هو يتحقق معدوقاً مع ان يجب التضاييف بينهما في مرتبة الصدق كما تقرر عند جميع واليعرف لو كان المعلوم هو الشيء من حيث هو لزم ان يخلق

المعلم بالشخص فلا يكون الشخص معلوماً ولا سبيل إلى القول بأن الشخص الخارجي يحصل بنفسه في الذهن مع شخصه الخارجي وبعرضه الوجودي
كما يفهم من كلام المشايخ في المقدرة إذا انتقل الشخص الخارجي إلى الذهن باطل قطعاً كما سينكشف ان شاء الله تعالى على انه لا يمكن ان يقال
مثل هذا في علم الاعراض الخارجية المتشخصة بالشخص العيني لان انتقال العرض عن موضوعه باطل بانفاقهم فالحق ان القول بان العلم بالاعراض
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار باطل لان هذا التغاير اعتباري يتحقق بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وتحققه ما غير متوقف على اعتبار
ولمخالفة مثال ولا اشكال ايضاً في كونه جوهراً وعرضاً لان الجوهريته اذا وجدت في الخارج كانت لاني موضوع والعرض موجود في الموضوع كما هو
في الشيخ في انبيات الشفاء اعلم انه قال الشيخ في انبيات الشفاء واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان القائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضاً فصور الجواهر كيف تكون اعراضاً فان الجوهريته
جوهريته لا تكون في موضوع البتة ومهية محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل اما وان نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان مهية الجوهريته جوهريته
الموجود في الاعيان لاني موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجواهر المعقولة فانها مهية شائعة ان تكون موجودة في الاعيان لاني موضوع اي
ان هذه المهية هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لاني موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس في ذلك في حده من حيث
هو جوهري ليس جوهرياً في العقل لاني موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل بربا والعين التي اذا حصل فيها الجوهريته صدرت عنها فاعلم واحكامه والحركة اك مهيتها انها كمال بالبقوة
وليس في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال بالقوة من جهة كذا حتى يصير مهيتها حركة للعقل لان معنى كون مهيتها على هذا
هو انها مهية تكون في الاعيان كمالاً بالقوة واذا عقلت فان هذه المهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل مهية تكون في الاعيان كما
ما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما مهية توجد في الاعيان كمالاً بالقوة فلو كانا
ان الحركة مهية تكون كمالاً بالقوة في الاين مثلاً لكل شئ يوجد فيه ثم وجدت في النفس لما كانت الحقائق تختلف وهذا القول القائل ان
المعنا ليس حقيقة انه مجرد كذب الحديد فاذا وجد مقداراً جسمية كف الانسان ولم يجبه ووجد مقداراً جسمية صدياً بمنزلة فلم يجيب ان يقال
بالحقيقة في الكف وفي الحديد هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو ان يجز من شأنه ان يذب الحديد فاذا كان في الكف ايضا كان بهدوء
ولو كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فلما كان حال حيات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل
موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست مهية لاني الاعيان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهري هو مهية لا تكون في موضوع اصلاً
صدم مهية المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلاً فان قيل قد قلتم مهية الجوهري انما تارة تكون عرضاً وتارة
تكون جوهراً وقد منعت من العقل ما منعنا ايضا ان يكون مهية شئ يوجد في الاعيان عرضاً ومرة جوهراً حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع
ما فيها لا يحتاج الى موضوع التبريد لم تمنع ان يكون معقول تلك المهية يصير عرضاً أي يكون موجودة في النفس لا كجوهري وفي هذا الكلام كلام
فلان الصورة الحادثة من الجوهري والجوهري لا يحجب ان يكون العقل متقوماً به ولا ريب ان الذهن ليس متقوماً بالصورة الحادثة فيها واجبه
بان ذلك انها هي الحلول في الاعيان وهذا الحل ذهني فلا يقال ان يكون محله موضوعاً للمادة والتحقيق ان وجود الصورة في الله

ليس على وجوده شيء في الزمان والمكان بل على وجوده الشيء الحال في المحل. وقد افقوا على انحصار الحال في الصورة والمعرض والمحل في الماء
 والموضوع ووجود الصورة في الزمان ليس على وجوده الصورة في مادتها لا استغناء الزمان عنها في القوم لان الصورة منحصر في جسمية ذات
 والصورة الذهنية ليست في شيء منها فوجود الصور الذهنية في الزمان ليس الا على وجوده الاعراض في موضوعاتها في اعراض في الذهني
 فتكون حقائقها وابياتها محتاجة الى موضوع فلا يكون من حق ماها تمام ان تكون الا في موضوع وانما ما نيا فلان الحلول انما يكون بالافتقار الى
 ولا شك ان الجواهر ليست متفردة الى المحل فلا يكون لها حصول وبالمجمل كل هيئة لابد من ان توجد ما حالة او مستغنية كما صرح به في بحث
 اثبات الوجود في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي وتفصيلها انهم استدلوا على ثبوت الوجود في جميع الاجسام
 بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي بان طبعية الصورة الجوهرية بطبيعتها واحدة نوعية فذلك الطبعية الواحدة انما تكون عينيتها
 عن الوجود فلا تكون حاله فيها اصلا مع انه قد ثبت حلولها في بعض الاجسام او تكون مفقودة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها فتقول مثلها
 انه لا يخلو انما ان تكون للميتة الانسانية مثلاً اغنية عن الموضوع او مفقودة الى موضوع اعلى الادل يستحيل ان تكون حاله في الزمان اذا لم يحل
 لا تصور بدون الافتقار الذاتي وعلى الثاني يستحيل ان تكون قائمة بنفسها واجب بان ما ذكرتم انما هو في الوجود العيني يعني ان واجبنا الاعيان
 على طريق الحلول لا يوجد بدون المحل فان الحلول لا بد له من الافتقار الى المحل في الوجود العيني فلا يمكن ان يوجد بعض الافراد في الخارج
 في غير المحل وبعضها في الخارج في المحل وفيه ان التحصيل بالوجود الخارجي تحكم فان الضرورة حاكمة بان الحلول لا بد من الافتقار الى الحكم
 نافذ في الوجودين اذا طباطبقت المستقلة لا يمكن ان تكون اوصافا ونعوتات في آخر الحق ان ما ذكره الشيخ ان صريح فاما يصح في المعلوم لا في العلم
 لانه موجود خارجي لكونها قائمة بالنفس منضمة اليها في الخارج مع قطع النظر عن الاعتبار والافتراض في ليست بتحقيقه جوهرية بل هي حقيقة جوهرية
 فهي في الاعيان في موضوع فلا يمكن ان يكون هي حمية من معناها في الاعيان ان تقوم الى موضوع حتى يقال انها جوهر فتأمل بل الافعال
 انما هو في كون شيء جوهر وكيفية لانها مقولاتان تباينتان تمنع صدقهما على شيء واحد علم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة الى صلة
 لما قالوا العلم بمفعول الكيف او وعليهم ان الصورة الحاصلة من الجوهر جوهر لا تخلفا للمباني في انحاء الوجودات وكيف ايضا صدق
 رسم الكيف عليه فيلزم كون شيء واحد جوهر وكيفية لانها مقولاتان تباينتان وصدقها بالذات على شيء واحد فمنع لان المقولة لجنس عال
 ولا يمكن ان يكون شيء واحد جنسان في مرتبة واحدة واجابوا عن هذا الاشكال بوجوده منها قال الحق الدواني ان عدهم العلم كيقا على مرتبة
 المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وفيها نعم تسمو الكيف الى اقسامه وعدهم العلم من الكيفيات النفسانية فلا يصلح انما قال توجيهها
 كلامهم ومنها قال بعضهم الكيف يطلق على معنيين الاول الكيف الذي هو المقولة والثاني الكيف بمعنى العرض العام والعلم كيف بمعنى
 العرض العام وهو اعلم من الكيف الذي هو المقولة اذ الكيف الذي هو المقولة معناه حمية فاذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون
 تعقلها موقوف على تعقل الغير ولا يكون فيها افتقار الى القسمة والنسبة والكيف الذي هو عرض عام واعلم من المقولة هو عرض موجود
 في الموضوع بحيث لا يكون تعقلها موقوف على تعقل الغير ولا يكون فيه افتقار الى القسمة والنسبة وفيها نعم صرحوا ان العلم من مقولة الكيف
 واورد عليه في شرح الرسالة القطبية ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين شيكلا بالصورة الجوهرية

التي احلها في الاضافه المحصنة والمقدسة المستنص فان الاولى قابلة للنسبة والثانية للعقوبة والاحباب من بعض الكبار قد انه لا يلزم من كون الشيء
قائما بالثبوت واقعية ان يكون صورته كذلك فنية انه لا يستقيم على تقدير العقل بجدول الاشياء بانفسها في الذين ومنها ما قال الصمد للمعصومين
ارجح من حيثية الشيء في الذين ومن ان يبقى فيك ما كان او يتقلب فيه ميتة اخرى حتى كان شئ واحد حيث ان وجب في الخارج كان ميتة واقعة
في الذين صار ميتة اخرى بالجوه بعد ما وجب في الذين يصير عرضا وكيفا بناء على تقدم الموجودية على الميتة وتقلب عليه حقيقة الذين في ما ذكره
صفتهم فلا بد ان يتقلب الميتة في العقل بل العقل من الانقلاب ان يتقلب المادة من صورة الى اخرى او المعروف من صفة الى صفة
اخرى وذلك انما يتصور اذا كان هناك امر يقبل الصفة الزائلة والصفة الماثلة كاليد في العنصرة التي تقبل الصورة الماثلة تارة والواقعية اخرى
او الجسم الواحد يقبل تارة السواد وتارة البياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والرائس مترادفين على كل واحد مهمل كان ذلك الحمل او موضوعا
وليس لكل امر جدي في الذين بل او موضوع غير الذين كيف ومن العبارات ليس لمحل اصل الالاد الذين باعتبار حصوله فيه معلوم ان الذين
لا يتقلب من الصورة الذاتية التي عنده كيف بالتحقيقة الى عين الخارج الذي هو الجوه وليس للامر الذين في الخارج على مشترك فيقلب
من احداهما الى الاخر فيستحيل الانقلاب الذي توهمه وليست شعري بالامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان ميتة واذا وجد في الذين
كان ميتة اخرى وكيف يتصور الواحد مع تعدد الميتة ثم تقدم الموجودية غير الذين ولا يبين وعلى فرض التسليم لا يجب جواز الانقلاب اذا عوارض
متقدمة كانت او متاخرة لا تفر حقيقة المعروف فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل
في الذين مغايرا في الميتة للحاصل في الخارج وهو خلاف تنقضي الدليل الدال على الوجود والذين وما ذكره من ان حصول للميتة في الذين
اعم من ان يبقى فيه على مكان او يتقلب فيلحق ميتة اخرى من تبديل ان يقال حصول زيد في الاراعم من ان يبقى فيه على ما كان او يتقلب
فيه الى غير زيد كغيره مثلا ثم من البين انهما فاما لم يكن بين الامر من امر مشترك فيبقى مع الانقلاب كالمادة او الجنس مثلا لم يصدق ان هناك
شيئا واحدا يكون تارة ذلك واخرى امرا اخر ومنها ما قال الصمد الشيرازي في حواشي آيات الشفاء ان الحاصل في الذين حقيقة الجوه
فالحاصل في الذين نفس الجوه ثم هو فرد من افراد الكيف فصدق الجوه عليه يصدق اولى وصدق الكيف صدق شائع فلا احتمال في كونه
جوه او كيفا لاختلاف غوى محل وهذا ليس بشئ اما اذا افلان الجوه الموجود في الذين شخص قطعا لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص
فالحاصل في الذين شخص من الجوه فلا يمكن ان يصدق عليه الجوه صدقا اوليا والحق ان هذه الموازنة يشبه الموازنة المنطقية واما ثانيا
فلا تارة اصدق الجوه عليه صدقا اوليا او شائعا ذاتيا يكون الجوه عينه ذاتيا له واذا صدق عليه الكيف يلزم ان يصدق الحقيقة الجوهية بتمت
الكيف فلا يخلص عن الاشكال ومنها ما قال الحاشي وانما قلت في حله اذا حصل شئ في الذين يحصل له صفت سمي بالخاصة الادراكية ومكان ذلك
الوصف عليه حلا عرضيا يقال لا هو حاصل في الذين علم وصورة علمية وهذا المحمول ليس بنفس الموضوع والا كان محمولا عليه حال كونه في
الخارج فيتم ضرورة ان الذات والذاتي لا يتخلطان باختلاف الوجود عند المحل على عرضي بل الكاتب على الانسان فالعلم بحسب الحقيقة
ليس نفس الحاصل في الذين بل عارض له العارض كيف يصدق رسمه عليه لانه موجود في موضوع وغير مقتض للعقوبة والنسبة
لزادة والمعرض لشيء الحاصل في الذين عرض كونه موجودا في الموضوع الذي هو الذين وتابع للموجود الخارج في الجوهية والكيفية

وغيرها بالاتحاد مصفى للمهية النوعية فالعلوم الخارجى ان كان كيفية ذلك الحاصل كيف وان كان وجوده انذاك يصح وجوده وكذا فى
 باقى المقالات واعلم فتقدم على الحشى بانه لو كان العلم عارضا للصورة الحاصلة فى الذهن كان محمولا عليها بالمواطاة وهو باطل
 هذا المبادى لا تخل مواطاة على معوضاتها او بالاشتقاق فيلزم كون الصورة عاتلة واجيب عنه بان هذا الوصف قائم بالمال المصور
 حتى يلزم كون الصورة عاتلة بل هى مقارنة للصورة فى موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة العرض الاعلى المسامحة كالكتابة
 والصياح فلما ان كلاهما عرضى الآخر من حيث المقارنة فى موضوع واحد من دون عروض احدهما الآخر كالحالة عرضية للصورة
 من حيث المقارنة فى موضوع واحد من دون عروضها للصورة وهذا ليس بشئ اذ لو سلم صحة مقارنة الصورة للحالة الادراكية فى حقيقة
 واحدة على اطلاقه فلا يلزم من مقارنة وصف لوصف فى موضوع واحد ان يكون احدهما عرضيا للآخر واللازم ان يكون سائر صفات
 النفس عرضية للصورة ومعلوم الصياح كعرضى لافراد الكاتب لا المفهوم وذلك لاجل علاقة العروض فان قيل الحالة والصورة متحدتان
 وجودا والحالة قائمة بنفس بقيام الصورة بهما فان قيام احد متحدتين يستلزم قيام التحد الآخر ولا يلزم كون الصورة عاتلة خاتما لقل
 المشتق على شئ قيام المبدأ بالاتحاد معه لا يجدى الى طائل اذ لا يمكن ان يكون الاتحاد بين الحالة والصورة بالذات ضرورة ان احدهما
 ليس عن الآخر ولا ذاتا لآخر فاما ان يكون اتحادا بالعرض فلا بد وان يكون احدهما بهى الحالة متفرعا عن الآخر وهى الصورة فتكون الحالة
 قائمة بالصورة قيا ما استرعا فيلزم كون الصورة عاتلة وان قيل هذا المخوض من القيام ليس مناط صدق المشتق على شئ يقال يلزم
 على هذا ان لا يكون قيام المبادى الانتراعية بناسيةها مناطا لصدق اشتقاقها عليها والحق انه على تقدير كون الحالة عرضية للصورة
 لا معنى لكونها قائمة بالذهن الا بالعرض فيكون المتصف بالحالة اولاً وبالذات هى الصورة وتحقيق المقام بحيث يسطع غاشى الاوام
 ان الحاصل فى الذهن لا يمكن ان يكون نفس ما فى الخارج وذلك لان الحاصل فى الذهن ما ان يكون الاشخاص الخارجية بعينها
 كما يدل عليه كلام الشارح فى المقدمة وهذا باطل قطعاً لان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعدد وجوده والقيم تعدد الوجود لا يلزم تعدد الشخص وتخص
 الواحد شخصين محال بالبداهة وبالجملة وحدة الوجود يستلزم وحدة الشخص وتعدد تعدده فلا معنى لكون الشخص الخارجى حاصل فى الذهن اجيبه
 واللازم كون شخص واحد شخصين واما ان يكون الحاصل فى الذهن المهية الكلية مع قطع النظر عن الشخصات الخارجية وهذا انما تصور لو كان
 الشخص الخارجى عبارة عن المهية المعروفة للشخص حتى يمكن ان يحصل المهية فى الذهن بعد تجريد اعن الشخص العارض واما اذا كان الشخص
 متفرعا عن نفس المهية كما هو الحق فلا يمكن حصول المهية الخارجية فى الذهن على ان مصداق الوجود نفس المهية بل انضمام شئ وعروض عارض
 كما سبق تحقيقه فالمهية الموجودة فى الخارج بنفس ذاتها مصداق الوجودية الخارجية فلا يمكن ان توجد المهية فى الذهن واللازم ان
 حين وجوده فى الذهن مصداق الوجودية الخارجية ونشأ الترتب الا ان الخارجية وهو محال قطعاً وايضاً لو حصلت المهية الكلية فى الذهن
 كانت تمام مهية الشخص الذى ضرورة ان كل كلى تام مهية يتخلصه فيصدق عليه صدقاً ذاتياً فيلزم ان يكون الانسان الحاصل فى الذهن
 جبراً وانما هذا محال وكذا يتبين من استقيل فالحق ان الحاصل فى الذهن اشباح الاشياء وانما لا انفسها وحققها بالصورة الحاصلة
 فى الذهن كانه متشاكل الحقيقة الموجودة فى الخارج ولذا لا يترتب على شئ الذهن آثار الشئ الخارجى وما قالوا ان الشيخ مابن لى الشيخ

والحكم على السبلين لما يكفي الحكم على السبلين الآخر ولا يكون كاشفاً لفضيلة ان العلم بالوجه علم ذي الموجب مع انه مما ينبغي ان يكون شئ
اشيى الحاصل في الذهن كاشفاً لافان قيل اوله الوجه والذهني لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن الاشياء انفسها يقال فظاهر ان
الشخص الخارج لا يحصل في الذهن بنفسه بل الحاصل في الذهن مغاير لما في الخارج وجوداً وتخصّصاً وان كان مشابهاً له في الهيئة النوعية فلما
كفي تعلق العلم بالامر بالمغاير لشيء وجوهاً وتخصّصاً كشف اشى الحيني فيجوز ان كفي تعلق العلم بالشيء الماخوذ منه المغاير له لاكتشافه تحت
ان للصورة الحاصلة في الذهن بخون من العلاقة مع ذي الصورة الاول ان حكمه عن ذي الصورة والثاني انه تحت مدحه بحسب الهيئة
فالعلاقة التي يجب الاكتشاف ان كانت هي الاولى فهي متحققة بين الشئ وذو الشئ ايضا وان كانت هي الثانية يلزم ان تكون
الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لغر لانها متحدة ان بحسب الهيئة ايضا فحال الصور الذهنية بالقياس الى ذات الصور حال التباين بالقياس
الى ما هي تماثل لان الذهن فيقول من التماثل الى ذويهما مع كونها سبانية اياها كالتماثل فيقول الذهن من الاشياء الى ذات
الاشياء مع سبانية اياها اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يمكن ان يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن سواء كانت متحدة مع
ذو الصورة بحسب الهيئة او مغايرة لها اما اولها فان العلم حقيقة واحدة محصلة كما يشهد به الضرورة العقلية وقد صرح به ايضا حيث قالوا
العلم جنس تحت نوعان والصورة الحاصلة في الذهن لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة واما ثانياً فلما افاد الاستاذ العلامة الى قدوم
يتقضي تهديد مقدمات الاعملى ان الحاصل في الذهن من شئ صورة واحدة بشهادة الضرورة الثانية ان شئ الموجود في الخارج لا يمكن
ان يكون هو المعلوم حقيقة لانه قد يتبع العلم باق ومن المستحيل بقا العلم بدون المعلوم الثالث ان شئ الواحد بالعدد ولا يكون علماً ومعلوماً
باعتبار واحد لانها متضادان فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار واحد الرابعة ان علمنا بشئ لا يتوقف على اعتبارات الذهن في ذاته
اذا تم هذه المقدمات فنقول الصورة الحاصلة من شئ في الذهن الماعلم فقط والمعلوم غير او معلوم فقط والعلم غير او علم ومعلوم معاً
فاما باعتبار واحد وباعتبارين مختلفين لا سبيل الى الثالث وللا الى الرابع لان العلم على هذا التقدير يكون متوقفاً على اعتبارات الذهن
وفروضه فاذا قطع النظر عنها فاما ان يكون العلم والمعلوم متحدين ذاتاً واعتباراً او يكونان كل واحد منهما متحدين بالمرءة وللا الى الاول فان المعلوم
على هذا التقدير اما ان يكون هو شئ الموجود في الخارج وهو ليطا ويكون هو شئ المتقرر في الازمان العالية وهو ايضا باطل لاننا نعلم في علمنا
بالجزيئات المادية ومن المستحيل ان رساها في الازمان العالية واليه يجري الكلام في علوم تلك الازمان فانها تعلم امور الاتقن لها في
الاعيان فان كان علوها هي الصور المترسمة فاذا معلوماً لها لا يمكن ان تكون هي الامور الخارجية لانها لا يمكن ان يكون علومها كصفات
امر متعلقاتها تلك الصور واذ العلم حقيقة واحدة لا يختلف افرادها بالحقائق من جهة اختلافها بالقدم والحدوث اذا تقدم والحدوث
من جهة عرض المومات لا دخل لها في تقويم الحقائق فتكون علومنا ايقم كصفات غير الصور فان قلت اوله الوجه والذهني لو تمت لدلت
على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت اوله الوجه والذهني على تقدير تمامها انما يدل على ان المعلوم اذ يتعلق به العلم فلا بد ان يكون موجراً
في الذهن وللا الى الاعملى ان الحاصل في الذهن هو العلم فان قلت لمطابقة المعلوم والمطابقة مع من شأن العلم ولا يصلح لها
الا للصورة الحاصلة يقال ان يريد بالمطابقة والامطابقة اسماء امر بالهيئة وعدمها كقولنا المطابقة والامطابقة بهذا المعنى

من شأن العلم وان اريد بها اكتشاف شئ كما هو عند من علموا من شيدن الصورة ثم الحق ان العلم صفة انضمامية منضمة الى النفس لانه لو كان استرعى العلم لمن موجود والا لوجده المنشأ فيكون العلم حقيقة ذلك المنشأ ويجري الكلام فيه فحين ان صفة منضمة الى النفس موجودة في الخارج بوجه غير وجهه وموصوفة ذات اضافته الى المعلوم متعلقة بتعلق العقل بما وقع عليه غير متحدة معه وجودا ولو كانت متحدة مع المعلوم فلا وان يكون احدهما موجودا بالذات والاخر موجودا بالعرض واذا الصورة موجودة بالذات فهذه الصفة تكون موجودة بالعرض فتكون استرعيته وقد نظر لطلالة فهي موجودة متخازة مع الصورة فلا تكون محمولة عليها لان مناطا المحل هو الاتحاد في الوجود ولا يقال قد يكون مناطا المحل بين الشئين حلولا في ثالث كما بين الضاحك المحجب المحمول احدهما على الآخر لحولهما في ذات واحدة وهما ايضا كاك اذا الصورة وتلك الصفة حالان في محل واحد لا نقول حلول الشئين في ثالث لا استوجب المحل بينهما لوجب ان يحل تلك الصفة على سائر صفات النفس والاضاحك غير محمول على مفهوم المتعجب بل على افراده مع انك قد عرفت ان محل تلك الصفة على الصورة لا يصح مواطاة ولا اشتقاقا وهي عرض مجردة وهو هو هذا العالم ويندرج تحت مقولة الكيف وان عرضه الاضافة الى المعلوم واذا ثبت ان الصورة ليست علما فهي المعلوم وهي عرض في الزمان وهذا على طريقة حصول الاشباح ظاهر جدا ضرورة ان الاشباح اعراض محاكية لذات الاشباح حالته في الموضوعات واما على راي من ذهب الى ان الاشياء حاصلة بانفسها في الازمان فالغلب حسب كما لا يخفى على اولى النفي والادغام ولعلنا طلبنا الكلام وارضينا الزمان في تنقيح هذا الكلام لان المقام من نزال اقام الاعلام والصدق والادغام وبهذا التحقيق الذي ذكر من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المخيرة للصورة المحمولة عليها حملا عرضيا يحل الاشكال المشهور في التصور والتصديق وهو ان الحقين فيهما هو الى انها مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فخطا كما ذهب اليه المتأخرون واما تعلق التصور والتصديق بنا على ان التصور يتعلق بكل شئ يلزم اتحادها الاتحاد العلم والمعلوم بالذات مع انكم قلتم انما لو كان متباينان وقد يقر بانها اذا تعلق التصور بالمتعلق به التصديق يلزم اتحادهما مع معلومه فيلزم اتحادها لو طاع انها مختلفان بحسب الحقيقة وقد اجاب عنه المحشي في شرح الرسالة القطبية بان اتحاد العلم بالمعلوم مخصوص بالعلم التقديري واما العلم التصديقي فعلى تقدير كونه علما غير متحد بالمعلوم ومحشي ان يكون هذا مكابرة لان هذا تخصيص من قبيل تخصيص في العلوم الادبية والاسماع له في العلوم العقلية كما لا يخفى وقد اجاب عن الاول بمنع امكان تصور حقيقة التصديق فان قلت هم قد صرحوا بان التصور لا يجزئ في كل شئ قلت لا يلزم من تعلق التصور بكل شئ تعلقه بكل وجه وهذا ايضا مكابرة اذ لا جرم في تصور مهية امكانية اصلا واذك الذي انحلال الاشكال المذكور لان التصور والتصديق هما ما هو علم بحسب الحقيقة وهي الحالة الادراكية المخيرة للصورة التي هي معادها بحسب الحقيقة فانه علم بحسب الحقيقة ليس من جملة العلوم وانه متوحد معه ليس بعلم بحسب الحقيقة لا لا يصدق به على وجه صدقها حتى يلزم اتحادها بحسب الحقيقة واعلم ان قال بعض المحصلين من نظام كلام المحشي لو كان التصور والتصديق عندهم نفس العلم بمعنى الصورة اما صفة من الشئ عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم لور والاشكال كنهم جملوا بالانواعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع شئ اتحاد النوع مع الملائمة على حصول الملائمة والجنس لان وجب علمه على الفصل لكنه يكون عرضا علميا فلا يلزم من اتحادها اتحادها كانت تعلم ان اتحاد العلم مع العلوم لا بان يتعلق به تعلقا نوعيا ولا يمكن تعلقه به الا يتعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور مثلا بالمعلوم اعني التصديق مثلا ايرام اتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه متطابقا

على انه لا يمكن تصور التصديق او المصدق به الا يمكن والثاني لقطعاً والابطال قلم التصور لا جرمية فينتقل كل شيء على الاول لا يتخلل الا
 التصور للثقل بالتصديق مثلاً علماً ولا يمكن والثاني لقطعاً بالبداية على الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو تصور مع التصديق او المصدق به فيلزم
 الاشكال والما قول ولا يلزم من اتحاد الجنس الخ فلا يخفى سنا فتدلان الجنس الذي فيه الكلام هنا عني العلم اتحاد مع العلوم مستلزم لاتحاد
 نوعية مع قطعاً فيلزم اتحاداً نوعياً مع النوع الآخر كما عرفت انفاً وقوله والجنس وان وجب حله آه في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس
 مشترك في شيء مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع والما لو كان اتى بعد بحد تحصيله بالفصل فيلزم من اتحادهما اتحاداً كما لا يخفى على من له دواية
 سليمة واسد المادى الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد قوله لان التضاد آه وذلك لان التضاد بين شيئين انما هو بحسب انصاف
 المحل بهاداً لانتصاف هو الوجود العيني المار بالوجود العيني وجود الشيء بنفسه البصورية بحيث يترتب عليه الآثار سواء كان بحسب حاله
 في انفسه او كون موصوفه بحيث يصح ان يترفع عنه نفس ذاك الشيء فيكون التضاد من احكامه والحاصل ان التضاد وكذا اساس اقسام
 المتقابل انما يمكن باعتبار انتصاف المحل بهاني الوجود العيني بالمعنى المذكور فلا يرادنا العلم بالبصورية ان السواد لذاته متناهي للبياض فلا يمكن
 اجتماعهما في محل واحد ولو كان الوجود الذهني حتماً يلزم اجتماع المتضادين حين تصور السواد والبياض والا يلزم باطل فلهذا يلزم مثله وجه
 عدم الجمع ودانه ليس بين السواد والبياض تضاد حين تصور حالان تضاد بين الشياطين انما هو من خواص وجود الشيء بنفسه البصورية قوله
 وبالمجمل آه تفصيل المقام ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو موصوف قطع النظر عن الوجودين الخارجى والذهنى سواء كان
 هوية ايجابية فيشمل معلوم العلم الاحساسى والخيالى اليق والثنائى اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتبار
 من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشيء من حيث هو معلوم بالذات لم يحصل صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معاً محصور
 في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته قد عرفت ان المتيقن من حيث هو لا وجود له الا في ملاحظة العقل واعتباره فلو كان الشيء
 من حيث هو معلوم لم يكن المحصور تحتها قطع النظر عن الاعتبار والملاحظة فانما هو ان المعلوم هو الصورة الموجودة في الذهن وما قال الحاشى في
 بعض حواشى شرح الرسالة العنصرية انه لو كان المعلوم بالذات هو الصورة القائمة بالذهن من حيث انها مكنته بالعوارض الذهنية لم يتجلى الى اثبات
 الوجود والذهنى بل لا يتصور انكاره فنعني ان المعلوم لا يجب ان يكون معلوماً بجميع عوارضه ووجهه فيميز ان يكون متعلق العلم هو الصورة الحاصلة
 في الذهن اى ما هو مصدق الوجود والذهنى ولا يكون وجوده الذهنى معلوماً او ليس علم تلك الذات التى هى مصدق الوجود والذهنى عني العلم بالموجود
 للذهنى ولا مستلزماً لقال الاستاذ العلامة باني قد لو كان الامر كما ذكره لا يمكن ان يستدل على ان النفس ليست مجرودة ولا بسيطة بان النفس معلومة
 بالعلم المحصورى قطعاً فمتعلق ذلك العلم ان كان هو النفس المجردة لزم ان يعلم عليها التجرد والبساطة اليق لكن التالى يعلم والاما اختلاف في بستانها
 وجودها فالمقدم مثله متعلق بالعلم المحصورى ليس هو النفس البسيطة المجردة فاذن متعلقه امر مركب مادى وانت تعلم فساده والاستدلال اذ لا يلزم
 من كون متعلق العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هو معلومة بجميع اوصافها من البساطة والتركيب والمادية والتجرد مثلاً فكذلك لا يلزم كون
 الصورة الموجودة في الذهن معلومتان كون وجوده الذهنى ايضاً معلوماً حتى لا يتصور انكاره ولا يحتاج الى الدليل على انه لا يوجد عني في ان يلتزم
 بانه الوجود الذهنى ولا يباين انكاره بالمتكلمين فانه قد مر من صرف فافهم والشيء من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض العقيد

العوارض بالخاصية بتلا على ان الطبل في الاكثر توجه من الموجودات الخارجية والاشياء من حيث انه قترن بالعوارض الذهنية المعلوم بالعرض
عن ما يستدل على عدم كون اشياء من حيث انه قترن بالعوارض الخارجية معلومة بالذات لانه لا يتحقق العلم من تلك الصورة ذاتها فتمت
الى المعلوم والاضافة تستدعي تحقق الطرفين فالعلم بنفسه بانتهاء المعلوم كما يتحقق بانتهاء العالم ولما لم ينتف العلم بانتهاء اشياء خارجية علم ان اشياء الخارج
ليس معلومة بالذات والاشياء من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجودة في الخارج فقط والحقيقة انما هي في العالم لا دون العالم ولا المعلوم بالعرض
الخارج وليست الحقيقة حتى يترجم كونه اعتباريا وانما صار لشيء من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجودة في الخارج لوجوده الاول فاقال
ترتيب الآثار الخارجية عليه وان الذهنية كالاحراق في النار والتبريد في الماء والاشياء للقرن بالعوارض الذهنية علم حصولي كونه صورة ذهنية
لا اعتبار الاول لشيء من حيث هو موجود في الحاشية علم حصولي وجوب قتل هذا العلم به وهو علم بالعلم المحصولي كونه احدى العلوم
العلم المحصولي حقيقة قائمة بالنفس عليها بذاتها وصفاتها علم حصولي كما بين في موضعه انتهى ووجوده في الخارج لترتيب الآثار الخارجية عليه
عليه بانه لترتيب الآثار الخارجية عليه لوجب كون النفس حاردا باردا عند تصور الحرارة والبرودة مثلا واجب بان المراد بالآثار الخارجية آثار النفس
الذهنية لا آثار المادية ولا شك ان صورة الحرارة تجعل النفس قائمة في الخارج وهو خارجي نعم لا ترتب عليه آثار الحرارة من حيث هي التي هي علم
فالمعترض لم يفرق بين آثار المادية وآثار النفس الذهنية والحق ان تلك الآثار انما ترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الادراكية لا على الصورة القائمة
بالذهن فخال في الثاني ما بينه بتصوره والتصانف الذهني به التصانف انما ما قال في الحاشية والتصانف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج
فيلزم وجود الصفة وادور عليه بالانضمام ان التصانف الانضمامي مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج بل التصانف الانضمامي مطلقا
فما يستدعي وجود الحاشيتين فخطرت التصانف نعم التصانف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج ولازم ان التصانف
بالصورة التصانف الانضمامي خارجي وقد يجاب عنه بان الصورة موجودة في النفس والنفس موجودة في الخارج فيلزم كون الصورة موجودة
في الخارج وهذا مني على ان طرف الخارج كانه طرف للكانت مع ان الخارج بمعنى الوجود الاصيل والذهن بمعنى الوجود النظمي فيجوز ان يكون اشياء اخرى
في شئ موجود بوجوده في موجودا بوجوده في تحقيق ان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم وجودها في الخارج اذا التصانف الانضمامي
يكونه ان يكون الموصوف هو الذهني والصفة هي الصورة الموجودة فيه لوجوده لوجوده ولما كانت الصورة من حيث الاكتناف بالعلم
الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت هيتهما من حيث هي هي صفة قائمة بالذهن ايضا اطول الغرض استلزام حلول الطبيعة على تقدير كون الصورة
صفة منصفة الى النفس كوان الصورة من حيث هي هي معنى معلوم العلم المحصولي ايضا صفة للنفس فيلزم كونها موجودة في الخارج فخال في ذلك
السؤال جند التفصيل نظر اليك ان المعلوم بالذات في العلم المحصولي هو الاعتبار الاول لشيء من حيث هو موجودا بالعين الخارجية بل بما علم مع
أتمتة الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية كصفة العوارض الذهنية انما بهذا الاعتبار علم حصولي وقد عرفت انما بهذا الاعتبار معلوم
العلم المحصولي وان العلم المحصولي علم حقيقي كما ان العلم المحصولي علم حقيقي ومن جنس العلم الحقيقي العلم المحصولي فخاله توهم ان المعلوم بالذات
في العلم المحصولي هو العين الخارجية لشيء من حيث هو موجودا بالذات في العلم المحصولي هو العين الخارجية وادري انما العلم مع انتفاء اشياء
الخارجية فخاله ان المعلوم بالعرض وكل بالعرض فخاله بالذات فتوهم ان المعلوم بالذات هي الصورة وعلم حصولي فخاله ان العلم المحصولي

[illegible]

ان التباين بيننا في العلم المحض يرى بحسب الاعتبار حيث قال تباين ما اعتبارا في كفاية العلم والمعلول اعلم ان الحق الدواني قال في
الحاشية القديمة المشرية هو النفس من حيث ان لها ملكة المعالجة والمتأخرى سرجيا اما قايمة للعلاج فماستفاد ان الاعتبار والاعمال
في علم النفس بذاتها فانها من حيث انها حاضرة عند احوالها ومن حيث انها مجردة عن معلوم فموضوع العلم معيار لموضوع العلوم
بالاعتبار وهذا الكلام وان كان بظاهره والا على التباين الاعتباري بين العالم والمعلوم في علمنا بانفسنا لا بين العلم والمعلوم والكلام
هنا في العلم والمعلوم في العالم والمعلوم لكن يستفاد من ان التباين بين العلم والمعلوم ايضا باعتبار لا خافا كان المعلوم بها مجرد
الماخوذ من الحقيقة لم يكن العلم نفسه بالتباين اصلا لان العلم بايقار العالم لا يمكن ان يكون نفسه بالتباين واعتبر عليه لمشي بقوله
فقد استشهد عليه التباين الذي هو مصداق بحقيقة التباين الذي هو بعد تحققه يعني ان التباين بين العالم والمعلوم والعلم بحسب المعنى وان كان
مسما لكن ليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في المصداق وصدقها واحد محض بالتباين اصلا وهو البنية المحبوبة فليس الحال هنا كما في
المعالج والمعالج لان فيما تباين في المصداق اذ المعالج مافية قوة الفعل والعلاج مافية قوة الانفعال بخلاف ما نحن فيه فانه لو كان بيننا تباين
سابق على العلوم كما في المعالج والمعالج وكان في المعلوم حيثية زائدة فكان العلم المحض يرى صورة مشترقة عن المعلوم وكان علما حصوليا
لا حصوليا فان العلوم الماخوذة من الحقيقة ليس معلولا للنفس ولا عينا لها ولا انتسابا لها بل في العلم بها من حصول عبودية التباين له بالاعتبار
فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا حصوليا واعلم انه قال المحشي في شرح الرسالة التطبيقية ان الذات الماخوذة من الحقيقة لم اعتبارا يثبت العقل
والعلم المتعلق بها حصولي وفيه نظر لان القول بكون الذات الماخوذة من الحقيقة مطلقا اعتبارا غير صحيح والا لزم ان يكون علم العلم حصوليا
علما حصوليا لا حصوليا لانه ما خروجه من الحقيقة مع ان الحقيقة مجردة ان تكون داخلية في مفهوم والعنوان لا في المعنوي فلا يلزم كون الذات الماخوذة
معها اعتبارا بل العقل في هذا المقام ما افاد بعض الاعلام قد ان العالمية والعلوم متباعدة في العلم والتباين ان يستعمل اجتماعا في محل واحد
من جهة واحدة لا نعم قالوا اقسام التقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة والمقتضا والمقتضايف وعرفوا المتقابلين بانها الامور التي لا
لا يمتنعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكره ان القيد الاخير لا يدخل التضايفين كالابوة والبنوة العارضين لشيء
من جتين وهذا يدل على ان التضايفين مطلقا يتبع اجتماعا في ذات واحدة الاعتبارين فلا بد من العقل بالتباين الاعتباري بيننا في
مرتبة المصداق وما قال بعض الاكابر انه ليس بيننا تضاليف لعدم ابا مفهومها عن الاجتماع بالذات فما لا يرى محصلا في المعارف
التضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم وكذا بين المخابرات فان قلت هذا يستلزم ان يكون متشابهان
متضايفين بالقياس الى شيء واحد قلت عدم كون شيئين متضايفين بالقياس الى شيء واحد ليس كليا فان المعالج والمعالج مثلا انما
النفس ذاتها متضايفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة فقال جدا قال الشيخ في التعليلات تعليق ان وجد اخر من ذاتي في
ذاتي ادرك ذاتي للملاوك شيئا اخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجوده الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الاسباب
وجده على حاله فكان وجوده على علمي لم يتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر اخر في سوى ذاتي اي الانفصال عن ذاتي وشي آخر في ادراكي
ذاتي وكان ادراكي لذاتي من التضايف في كيف ادرك ان ذلك الاثر هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك فانت اعرف من ذلك الاثر

بما لا يتبين من المطالبات انه اشترط في فاقى او في اذ فاقى ثم احكم بان ذلك الاثر هو من حلقى افعال ابن ابي عمير فان ذلك
 الاثر هو من فاقى فاحكم واقول هذا الاثر هو حكم اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكه لذاتي لاسن ذلك الاثر فان قيل فمن اثر آخر كان حكمه حكم هذا
 الاثر فيقتضي ان لا انما يتصور بالضرورة يكون ادراكه لذاتي لا الاثر بل بوجوه ضرورة ذاتي في الاعيان بل لوجوه ضرورة ذاتي في الاعيان
 في الوجود واثر اثر ذاتي فادراكه كذا مشايخنا بسبب انه يوجد منه اثر في علوه وجوده في المكان ادراكه له اتم فادراكه كذا ذاتي من اثر بوجه
 في وليس الا لوجوده ثم وجوده في الاعيان الى الغير فادراكه لذاتي من ذاتي اتم فالصحيح ادراكه من الاثر فادراكه كذا ذاتي بعبارة
 وفي الكلام ما نأيد على ان علم النفس بذاته ليس يحصل بحدوثها ولا يدل على ان علم النفس بذاته ليس بصفة قائمة به كما لا يخفى على
 اهل النظر في علم النفس بل هو كسب العلمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين قد وقع الغلط من تحرير بعض
 من ماضيه من التعديل والخرج في شواهد مستدركة وتسعين بعد الالف والآخر من الهجرة القدرية النبوية على اهلها الصلوات والسلام

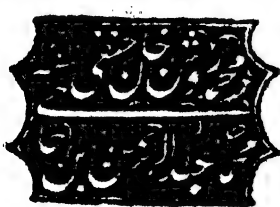
الحمد لله الملك الوهاب على استعجاب طبع هذا الكتاب للنفية الطالب للعلامة الذي اوضح بعضه فادراكه غوامض الحقائق
 وتوابعها من تحرة المعارف والمشارق اقرت له العلماء بالا اعتراف وتاقتت الفضلاء على انه امام
 حصره بلا خلاف فالك ائمة تدين العقول والمنقول مما كسب تحقيق الفروع ولا ريب
 في انما هو ادى الشيخ محمد عبد الحق العمري القزويني في الطبع النظامي الوارث
 في الكافور سنة ثمان وتسعين بعد الالف والمائتين
 من جرة رسول الثقلين صلى الله عليه
 وعلى آله وسلم بعد ما في
 الحاشية

اشتهر

چونکه این کتاب ستطاب بعد از آنکه صنف موصوف الصدوق تالیفش بفقیر یوسف فرمودند بعضی فکثیر لباس صحت و دربر کشید
 و طبعه را بطبع پوهشیدند بموجب قانون ایستم مشتمل داخل جسد و گویا زینت انگشتی گردید پسید که کسی بدون اجازه از آن نسخه نگیرد

وجه مهر و دستخط

برای سند اینمندی که کتاب بنا مطبوع مطبع نظامی ست
 مهر و دستخط ایستم مطبع بر خاتمه آن ثبت گردید نقطه



این کتاب از کتابخانه
 حاکمیه تبریز
 شماره ثبت ۱۰۰۰
 تاریخ ثبت ۱۳۰۰

صحت نامه شرح حاشیه میزبانان و امور عامه مرتب فرموده مصنف علامه

[illegible]

[illegible]

No. 2.

Appendix to Stamp Return for

District

of the

COLLECTIONS.									
Description of Stamps.	As per Treasury Accounts.			As per Stamp Return rendered to the Superintendent of Excise and Stamps.			Difference.	Remarks.	
	Current year.	Former year.	Total.	Current year.	Former year.	Total.			
Judicial,									
Revenue,									
Adhesive,									
Pleader's Certificate,									
Revenue Agent's do.,									
Arms License do.,									
Sulphur do.,									
Miscellaneous Receipts,									
Total, ...									

DISTRICT,
Deputy Commissioner's Office,
The

Officer in charge of Treasury.

اشہار

واضح باد کہ این شرح حاشیہ میرزا
امور عامتہ از تصنیف شریف علامہ عرف
جناب مولانا محمد عبدالحق صاحب خیر آبادی دام فیضہ
بعد میں کردن مصنف موصوف حق تالیف این رفیقہ
بشعری الاشعر فیروز کراچی مطبعہ نظامی حلیہ طبع پوشیدہ حسب منشاء
قانون بستم ۱۳۴۷ء داخل ہی رجسٹر گورنمنٹ گروید
امید کہ کسے بدون اجازت رستم قصد طبع
آن نفسہ ماید ورنہ طبع نفع بقصان گراید
المستتر
ہاجر محمد عبد الرحمن مہتمم مطبعہ نظامی
عفی عنہ

